

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**VÍTOR CASTRO DE OLIVEIRA**

**SOBERANIA EM TEMPOS**  
**DEMOCRÁTICOS: FRANÇOIS GUIZOT**  
**E ALEXIS DE TOCQUEVILLE**

**VITÓRIA**  
**2012**

VÍTOR CASTRO DE OLIVEIRA

**SOBERANIA EM TEMPOS  
DEMOCRÁTICOS: FRANÇOIS GUIZOT  
E ALEXIS DE TOCQUEVILLE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Muruci dos Santos.

VITÓRIA

2012

# **VÍTOR CASTRO DE OLIVEIRA**

## **SOBERANIA EM TEMPOS DEMOCRÁTICOS: FRANÇOIS GUIZOT E ALEXIS DE TOCQUEVILLE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito para obtenção do Grau de Mestre em História. Área de concentração: História Social das Relações Políticas.

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2012

### **COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Fabio Muruci dos Santos  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientador

---

Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel  
Universidade Federal de Ouro Preto  
Membro titular

---

Prof. Dr. Julio Cesar Bentivoglio  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro titular

---

Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro titular

---

Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro suplente

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

O48s Oliveira, Vítor Castro de, 1984-  
Soberania em tempos democráticos : François Guizot e  
Alexis de Tocqueville / Vítor Castro de Oliveira. – 2012.  
154 f.

Orientador: Fábio Muruci dos Santos.  
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal  
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. 2. Guizot, M.(François),  
1787-1874. 3. Soberania. 4. Democracia. 5. Liberalismo. 6.  
Cidadania. I. Santos, Fábio Muruci dos. II. Universidade Federal  
do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.  
Título.

CDU: 93/99

---

Democracia e liberalismo (no sentido europeu do liberalismo) estiveram muitas vezes separados. Uns reivindicavam a vontade popular para suprimir as liberdades individuais e as instituições representativas. Napoleão III no dia seguinte ao golpe de Estado restabeleceu o sufrágio universal – que os representantes do povo haviam suprimido. Muito frequentemente os democratas proclamam: nada de liberdade para os inimigos da liberdade – fórmula que pode justificar todos os despotismos. Muito frequentemente, os defensores das liberdades não são democratas, mais preocupados em limitar o poder do povo que em fundar o Estado pós-revolucionário sobre o sufrágio de todos os cidadãos. Indissociáveis no espírito dos *founding fathers* da República americana, democracia e liberdades estiveram muitas vezes dissociadas na França desde a tormenta revolucionária. Também a filosofia política nunca cessou de se interrogar sobre os destinos dos regimes em que a soberania do povo é o princípio de legitimidade e as liberdades individuais o fim ou, pelo menos, um dos fins.

Raymond ARON. *Essai sur les libertés*.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a meus pais, Hileia Araujo de Castro e Ernani de Oliveira, cuja reflexão política e engajamento nos momentos críticos de nossa história foram fonte de inspiração e influência fundamental em minha formação intelectual; aos meus familiares, que me ensinaram o sentido da solidariedade nos momentos difíceis. Agradeço especialmente aos meus tios, Maria Isolina de Castro Soares e Anselmo Soares, pelo apoio e pelo convívio salutar que tornaram possível a realização deste trabalho; à minha prima, Ana Luísa de Castro Soares, e às minhas irmãs, Dandara Azevedo de Oliveira e Lunna Azevedo de Oliveira, pelo amor. Agradeço aos meus amigos e colegas de curso, que compartilharam os meus momentos de alegria e acreditaram no meu trabalho nos momentos de desânimo. Finalmente, agradeço ao coordenador e aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo por proporcionarem as condições de realização deste mestrado, especialmente aos professores doutores Geraldo Antonio Soares, a quem devo minhas primeiras leituras de Alexis de Tocqueville, e Fabio Muruci dos Santos, cuja orientação atenciosa foi essencial para que eu compreendesse meus enganos e seguisse os melhores caminhos.

## RESUMO

O objetivo central desta dissertação é realizar uma análise comparativa das obras de François Guizot e Alexis de Tocqueville. Este trabalho se insere, portanto, em um conjunto de estudos que, sobretudo a partir da década de 1980, procura avaliar a dívida intelectual do segundo para com o primeiro. Sabe-se que ambos viveram em uma época marcada pela instabilidade política e se dedicaram a discernir o sentido político e social da Revolução Francesa, procurando compreender as novas relações entre os indivíduos e o Estado. Inicialmente, será pesquisada a influência do conceito de civilização elaborado por Guizot no final da década de 1820 sobre a visão histórica de Tocqueville, particularmente sobre o que este chamou de “revolução democrática”. A análise deverá demonstrar que um e outro autor tinham uma avaliação fundamentalmente diferente dos efeitos das transformações sociais por que passara a França. Sustentando diferentes apreciações da sociedade em que viviam, julgaram de maneira diversa as relações dessa sociedade com o poder político. O segundo momento da pesquisa recairá, portanto, sobre o papel que reservaram aos cidadãos na construção da ordem política, uma vez que ambos rejeitavam a ideia de que a soberania pertencesse unicamente à realeza. De fato, evitando atribuir o poder político a qualquer indivíduo ou grupo social, evocaram alternadamente a soberania da razão ou do gênero humano e buscaram diferentes soluções para transformar o poder de direito em poder de fato. Todavia, nem um nem outro sistematizou suas reflexões sobre o assunto em uma grande obra de teoria política. Suas ideias encontram-se dispersas em seus livros de história e textos de intervenção política, de modo que a dimensão contextual é elemento obrigatório deste trabalho, que procura compreender as ambiguidades dos autores e as transformações em suas formulações conceituais, relacionando-as a problemas políticos específicos enfrentados por eles.

Palavras-chave: 1. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. 2. Guizot, François, 1787-1874. 3. Soberania. 4. Liberalismo. 5. Democracia. 6. Cidadania.

## **ABSTRACT**

The main objective of this dissertation is to conduct a comparative analysis of the works of François Guizot and Alexis de Tocqueville. This work is inserted, therefore, in a conjunct of studies which, especially from the 1980s on, attempts to evaluate the intellectual debt of Tocqueville towards Guizot. It is known that both of them lived in an era marked by political instability and devoted themselves to discern the political and social meaning of the French Revolution, attempting to comprehend the new relations between individuals and the State. Initially, what will be researched is the influence of the concept of civilization that Guizot elaborated by the end of the 1820s over the historic view of Tocqueville, particularly over what the latter called “democratic revolution”. The analysis must demonstrate that the authors had a fundamentally different evaluation of the effects of the social transformations France had been through. Supporting different appraisals of the society in which they lived, they judged in distinct ways the relations of this society with the political power. Posteriorly, it will be researched the role reserved to the citizens on the construction of the political order, since both rejected the idea that sovereignty belonged uniquely to the royalty. Indeed, avoiding to attribute the political power to any individual or social group, they evoked alternately the sovereignty of reason or of the human gender and sought different manners of applying these ideas to the exercise of power. However, neither systematized their reflections about the subject in a great work of political theory. Their ideas are dispersed in their history books and texts of political intervention, so as the contextual dimension is an obligatory element of this work, which attempts to comprehend the ambiguities of the authors and the transformations in their conceptual formulations, relating them to specific political problems they faced.

Keywords: 1. Tocqueville, Alexis de, 1805-1859. 2. Guizot, François, 1787-1874. 3. Sovereignty. 4. Liberalism. 5. Democracy. 6. Citizenship.



## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS DE FRANÇOIS GUIZOT

- DGR      *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France.*
- DSM      De la démocratie dans les sociétés modernes.
- HCE      *Histoire de la civilisation en Europe.*
- HOG<sup>1</sup>    *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif en Europe.*

### OBRAS DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

- ARR      *L'Ancien Régime et la Révolution.*
- DA I      *De la démocratie en Amérique I.*
- DA II     *De la démocratie en Amérique II.*
- DA Nolla   *Democracy in America:* Eduardo Nolla's historical-critical edition.
- OCB      *Œuvres Complètes d'Alexis de Tocqueville*, publiées par M<sup>me</sup> de Tocqueville [et Gustave Beaumont].
- SV        *Souvenirs.*

---

<sup>1</sup> As abreviaturas das obras com mais de um volume serão acompanhadas com o número do volume em algarismos arábicos.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1: GUIZOT E TOCQUEVILLE, DE 1814 A 1858 .....</b>	<b>25</b>
1.1. CENTRALIZAÇÃO E AUTONOMIA DAS LOCALIDADES, ENTRE LIBERAIS E ULTRARREALISTAS .....	25
1.2. TRAJETÓRIAS PARALELAS .....	32
<b>CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA DEMOCRACIA .....</b>	<b>39</b>
2.1. A DEMOCRACIA É A “FORMA UNIVERSAL DA SOCIEDADE” .....	39
2.2. “A NAÇÃO BURGUESA É TUDO” .....	42
2.3. “UM MUNDO ONDE NADA SE ENCADEIA” .....	50
2.4. DA SOCIEDADE PÓS-REVOLUCIONÁRIA À SOCIEDADE EM REVOLUÇÃO.....	56
<b>CAPÍTULO 3: A REALEZA MODERNA E A NOVA ARISTOCRACIA .....</b>	<b>60</b>
3.1. UMA AUTORIDADE PARA CALAR AS PAIXÕES .....	60
3.2. A LEI DIVINA.....	67
3.3. “UMA DAS CRISES DECISIVAS DA CIVILIZAÇÃO” .....	77
<b>CAPÍTULO 4: AUTONOMIA E CORPOS ARISTOCRÁTICOS .....</b>	<b>92</b>
4.1. AS FORMAS SEM AS QUAIS A LIBERDADE SÓ CAMINHA POR REVOLUÇÕES .....	92
4.2. “MAIS QUE REIS E MENOS QUE HOMENS” .....	107
4.3. CAMPOS DE BATALHA .....	127
4.4. TRÊS VERDADES CLARAS.....	132
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>144</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>148</b>
FONTES.....	148
LIVROS E ARTIGOS .....	149

## INTRODUÇÃO

### *Democracia, liberalismo e historiografia*

Nesta dissertação, pretendo realizar uma análise comparativa das obras de dois autores franceses que escreveram seus principais trabalhos entre os primeiros anos da Restauração (1814-1830) e a primeira década do Segundo Império (1852-1870). São eles, François-Pierre-Guillaume Guizot (1787-1874) e Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville (1804-1859). Ambos participaram intensamente dos principais debates da época, publicando obras de história e intervenção política e atuando como deputados ou ministros durante grande parte do período indicado.

A meus olhos, o que torna suas obras relevantes para a discussão histórica atual é a profundidade com que se dedicaram a discernir o sentido da Revolução Francesa, seus efeitos na configuração social da França, e a pensar sobre a extensão (e, portanto, sobre a limitação) da participação cidadã nos regimes pós-revolucionários, buscando compreender a realocação da soberania, uma vez que ela não estaria doravante situada unicamente nas mãos dos reis. Ambas as questões são eminentemente históricas e tratadas sobretudo nesses termos pelos autores.

Abordar o problema dos limites da participação cidadã, bem como o dos limites do poder do Estado, é abordar o tema essencial das interações entre democracia e liberalismo. Em primeiro lugar, deve-se destacar que estes não são termos interdependentes, como sugere o uso atual da expressão democracia liberal. Norberto Bobbio (1993, p. 7), compreendendo *liberalismo* como uma concepção de limitação do poder do Estado e *democracia* como uma forma de governo em que o poder está nas mãos da maior parte, afirma que “Um Estado liberal não é necessariamente democrático: ao contrário, realiza-se historicamente em sociedades nas quais a participação no governo é bastante restrita, limitada às classes possuidoras [...]”, revelando, portanto, o caráter em geral elitista das políticas liberais, o impulso de conter a ampla e efetiva participação popular.

Esse impulso elitista que Bobbio reconhece é essencialmente antidemocrático, pois o autor assume que o titular do poder político em uma democracia, apesar das variações históricas, é sempre o povo. Dessa forma,

tanto a democracia dos antigos, direta, quanto a dos modernos, representativa, descendem do mesmo princípio da soberania popular. Para além disso, Bobbio (1993, p. 34-35) acredita que o próprio princípio da representação teria nascido da convicção de que os eleitos estariam numa situação melhor que a dos próprios cidadãos para avaliar o interesse comum, sendo apresentado historicamente como o mais perfeito com relação ao fim que se propunha a democracia dos antigos.

Embora acredite que a democracia direta seja incompatível com o liberalismo, Bobbio (1993, p. 37) afirma que a democracia dos modernos é compatível e, até certo ponto, um prosseguimento natural do liberalismo – desde que se ponha em evidência as regras do jogo ao invés do “[...] ideal em que um governo democrático deveria se inspirar, que é o da igualdade”. Entendida em seu sentido procedimental, como um método de constituição do poder político legítimo pelo procedimento eleitoral (com sufrágio limitado ou universal), enquanto governo para o povo, e não do povo, a democracia estaria ligada historicamente à formação do Estado liberal.

De uma perspectiva oposta, Domenico Losurdo (2004, p. 51) afirma que “Não resiste à investigação histórica o mito, caro a Bobbio, do desenvolvimento espontâneo do liberalismo em direção à democracia”. Enfatizando o que chamou de cláusulas de exclusão estabelecidas pela tradição liberal, afirma que a conquista do sufrágio universal se deu em três etapas: 10 de agosto de 1792, a Revolução de Fevereiro de 1848 e as agitações revolucionárias na Rússia de 1917. O leitor aprende, então, que Robespierre defendeu a democracia ao aproximar a exclusão dos direitos políticos da condição do escravo na antiguidade clássica, que François Guizot, em 1847, via como inatingível o dia em que se estabeleceria o sufrágio universal, enquanto Tocqueville viu com apreensão uma revolução em que os burgueses foram os únicos derrotados e que, por fim, a Rússia revolucionária foi o país que abriu o caminho para o fim da discriminação de gênero nos direitos políticos. O fato de esses momentos terem sido marcados por Estados de exceção “[...] não diminui em nada a importância histórica da afirmação do direito de cada indivíduo participar da vida política sem qualquer discriminação [...]” (LOSURDO, 2004, p. 60). O autor adota, assim, uma

perspectiva antiliberal da democracia, em que o direito de participação não é contraditório com a suspensão das liberdades individuais.

A discussão sobre as limitações impostas ao sufrágio certamente é das mais relevantes. É se referindo a ela que Darío Roldán (1999, p. 5) afirma que François Guizot conduziu “[...] a experiência política liberal *não democrática* mais importante do século” [...] <sup>2</sup>. Contudo, esse não é o único sentido historicamente atribuído ao termo e, conforme coloca Bobbio (1993, p. 43), o sufrágio universal, mesmo que tenha sido contestado pelos teóricos liberais, “[...] não é em linha de princípio contrário nem ao Estado de direito nem ao Estado mínimo [...]”, já que se refere ao método, às “regras do jogo”.

Crawford Macpherson (1978, p. 9-13), por sua vez, enfatiza a distinção entre a democracia como um mecanismo de seleção da autoridade política e a democracia como uma qualidade, como um tipo de sociedade, um conjunto inteiro de relações recíprocas entre as pessoas que constituem a comunidade política. Assim, a compatibilidade histórica das concepções procedimentalista e substancial da democracia com o liberalismo depende também do que se entende por ser liberal. Nesse quesito, destaca duas definições contraditórias, uma que compreende a liberdade como a liberdade do mais forte para derrubar o mais fraco de acordo com as regras do mercado, outra que a entende como a igual liberdade para todos empregarem suas capacidades. Dessa forma, John Stuart Mill teria defendido uma democracia desenvolvimentista, em que o progresso intelectual e material de todos figurava como o horizonte ético (MACPHERSON, 1978, p. 56), enquanto, no século XX, o conteúdo moral seria esvaziado e a democracia reduzida ao caráter procedimental pela comparação com o mercado (MACPHERSON, 1978, p. 82).

Portanto, a discussão acerca do significado a ser atribuído a termos como democracia e liberalismo, bem como a discussão sobre quais foram seus significados históricos, é repleta de meandros. Assim, para balizar teórica e metodologicamente este trabalho, de modo a evitar os equívocos correntes no tratamento da história das ideias políticas, foi adotada a abordagem *collinwoodiana*, ou seja, a perspectiva contextualista desenvolvida sobretudo por

---

<sup>2</sup> Todas as obras editadas em língua estrangeira serão citadas com traduções minhas.

Quentin Skinner a partir de seu artigo *Meaning and understanding in the history of ideas*, publicado originalmente em 1969.

Nessa época, Skinner (2000, p. 149) pretendia pôr em descrédito duas abordagens opostas: a que pretendia fazer da obra de teoria política um ente ahistórico, portador de uma sabedoria atemporal, bem como a que atribuía ao contexto um poder de determinação sobre o sentido das obras. Conforme expressou anos mais tarde, seu principal objetivo era evitar uma apropriação do passado que não deixasse espaço para considerar o que esses escritores poderiam “[...] estar *fazendo* ao escrever o que escreveram” (SKINNER, 2002, p. 3). Dessa forma, ainda que nossas próprias expectativas estejam sempre em jogo, essa abordagem permite eliminar interpretações que o próprio agente não estaria em condições de aceitar como descrição do que estava fazendo. Nas palavras de Skinner,

Dado que um enunciado determinado ou outra ação foram realizados por um agente portador de vontade e têm um significado para ele, se deduz que qualquer explicação plausível do que pretendia deve utilizar-se e estar necessariamente contida numa gama de descrições que o próprio agente poderia ter aplicado, ao menos em princípio, para descrever e classificar o que fazia (SKINNER, 2000, p. 171)<sup>3</sup>.

Partindo dessa constatação, Skinner procurou explorar diversas falácias metodológicas das abordagens que combatia, falácias que chamou de *mitologias*. A primeira delas, a mitologia das doutrinas, consiste em supor que cada autor clássico possui uma doutrina sobre um dos temas obrigatórios, seja a soberania, o progresso, a separação dos poderes e assim por diante. O método característico dessa mitologia, segundo Skinner, consiste em expor um tipo ideal da doutrina em questão e partir para a investigação histórica buscando as manifestações desse tipo ideal. Dessa forma, a doutrina em questão é tratada como imanente à história, de modo que se tende a elogiar ou criticar um autor na medida de sua suposta clarividência, sem que se leve em questão “[...] se algum desses autores pretendeu alguma vez, e inclusive se pode ter pretendido, fazer o que finalmente não fez, razão pela qual é castigado” (SKINNER, 2000, p. 160).

---

<sup>3</sup> Embora não haja unanimidade sobre a possibilidade de conciliação entre a abordagem *collingwoodiana* e a história conceitual alemã, autores como Marcelo Jasmin e João Feres Jr. (2006, p. 23) sugerem que há uma convergência entre a proposta de Skinner e a exigência metodológica mínima de Reinhart Koselleck (2006, p. 103), qual seja, “[...] a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem feitos pelos contemporâneos de então”.

Assim, como consequência da rejeição a essa mitologia, buscarei entender o significado de termos como *democracia* e *liberdade* nas obras de Guizot e de Tocqueville, furtando-me a estabelecer *a priori* o que deveriam significar esses termos. Como se verá, haveria problemas diversos em assumir, como Pierre Manent (1990, p. 96), que “O liberalismo plenamente constituído [...] fundamenta-se em duas ideias: a ideia de representação e a da divisão dos poderes [...]”, já que o sentido que essas ideias assumem nas obras dos autores aqui tratados é justamente o que está em questão. Seria preciso dizer que Guizot não é liberal o bastante quanto à divisão dos poderes ou que tinha uma compreensão equivocada do significado de representação, o que não contribuiria em nada para a compreensão de sua obra ou da influência exercida sobre seus contemporâneos.

De forma correlata, evitarei incorrer na mitologia da coerência, que consiste em “dar [...] às reflexões de diversos autores clássicos uma coerência e, em geral, uma aparência de sistema fechado que talvez nunca tenham alcançado e nem sequer pretendido alcançar” (SKINNER, 2000, p. 161). A consequência de tal suposição seria eliminar as contradições e ambiguidades dos autores, desconsiderando os percalços próprios da escrita e as dificuldades colocadas pelos problemas enfrentados à época. A mitologia da prolepsis, que consiste em uma explicação teleológica, atribuindo sentido a uma obra a partir de seu resultado histórico (SKINNER, 2000, p. 167), será evitada na medida em que eu obtiver sucesso em não considerar as ideias de Guizot apenas em função de sua influência em Tocqueville, incorrendo em uma leitura retrospectiva de sua intenção em função de um de seus resultados posteriores. Por outro lado, se Tocqueville aparece para o leitor do século XXI como um clássico do pensamento liberal, será preciso avaliar o sentido que deu à liberdade individual e à rejeição do poder estatal.

Por fim, a rejeição da mitologia do localismo tem especial importância neste trabalho, uma vez que está relacionada à questão das influências intelectuais. Embora Skinner não rejeite a força explicativa da influência, alerta que ela não pode ser suposta em qualquer semelhança nos argumentos de dois autores. Assim, Skinner (2002, p. 75-76) traça três condições para que se afirme a influência de um autor A em um autor B: “[...] (i) que B seja conhecido por ter

estudado as obras de A; (ii) que B não possa ter encontrado as doutrinas relevantes em nenhum autor além de A; e (iii) que B não possa ter chegado às doutrinas pertinentes de forma independente”. Como se verá, os autores em questão neste trabalho preenchem satisfatoriamente a primeira condição. Quanto à segunda, parte do trabalho desenvolvido consistirá em demonstrar que Tocqueville pode ter herdado de Royer-Collard ou até mesmo do discurso ultrarrealista parte das teses que se supõe herdadas de Guizot. A terceira proposição, contudo, parece de difícil realização prática, uma vez que se conjuga com a ideia de que a percepção de um contexto de enunciação só pode se dar após o estudo de todos os contextos em que certas palavras podem aparecer, de todas as funções às quais servem e de tudo o que puder ser feito com elas (SKINNER, 2002, p. 84). Tal ambição não poderia se satisfazer nos limites estreitos deste trabalho, se é que o pode absolutamente. Em linhas gerais, contudo, a abordagem *collingwoodiana* abre um espaço fundamental para o estudo das “ideias em contexto” e, apesar das críticas que se pode fazer às propostas de Skinner, permite descartar as ideias que um autor não poderia ter concebido porque, antes de qualquer coisa, carecia da linguagem em que pudessem ser expressas (JASMIN; FERES JR., 2006, p. 18).

#### *Um estudo comparativo*

Em seu *Ensaio sobre as liberdades*, Raymond Aron (1998, p. 48) trabalha para estabelecer uma oposição, que se tornaria clássica, entre Karl Marx (1818-1883) e Alexis de Tocqueville. O primeiro representaria o orgulho prometeico, a fé revolucionária, a ilusão de que nenhuma condição social escapa à vontade racional dos homens. O segundo, o medo da arbitrariedade, característica do aristocrata normando que foi, paradoxalmente, o teórico da democracia burguesa e liberal, elevando acima de tudo a proteção às liberdades pessoais e políticas. O ensaio, fruto de uma conferência pronunciada em 1963 na Universidade de Berkeley, no quadro das *Jefferson Lectures*, participa da polêmica liberal contra o marxismo e a União Soviética, contexto em que Aron conduziu a redescoberta de Tocqueville<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> O mais correto talvez fosse dizer que Aron conduziu *uma das* redescobertas de Tocqueville, pois, como coloca Serge Audier (2004, p. 26), o sucesso da empreitada aroniana acabou por ocultar outras correntes interpretativas que, no século XX, propunham leituras muito diferentes do pensamento tocquevilliano.



Traçando, entre os clássicos do pensamento liberal, as influências intelectuais do autor, Raymond Aron (2000, p. 204) encontra que seu problema central (qual seja, a tendência das sociedades modernas para a uniformização dos modos e níveis de vida) é uma reformulação dos problemas de Montesquieu. A partir de então, a filiação liberal de Tocqueville se assegurou, por um lado, pela filiação a Montesquieu e, por outro, pela oposição a Marx<sup>5</sup>. No início da década de 1980, ainda sob influência da leitura aroniana, François Furet (1982, p. 222-223) delimitaria a originalidade da obra de Tocqueville, por um lado, pela oposição à obra de Karl Marx, tido por seu antípoda, por outro, com relação ao meio legitimista, em que a obra de Hervé de Tocqueville, seu pai, aparece como modelo. Na década de 1970, em artigo intitulado *Tocqueville est-il un historien de la Révolution Française?*, afirma seu distanciamento com relação aos grandes historiadores de sua época: Tocqueville foge à narrativa, preferindo a elaboração de uma história-problema, jamais citando Thiers, Lamartine ou Michelet (FURET, 1970, p. 434).

A ausência de citações, indicações bibliográficas ou referências intelectuais foi, de fato, um dos maiores desafios aos historiadores que desejavam reconstruir o contexto intelectual de Tocqueville. Esse desejo de manter-se por detrás das cortinas levou Lucien Jaume (2008, p. 11) a falar em um “enigma Tocqueville”, o projeto deliberado de escapar ao contexto histórico, de situar-se acima dos conflitos partidários, elevando as ideias a um nível maior de abstração. Foi ao longo da década de 1980 que as cortinas começaram a ser levantadas pela publicação de edições críticas de *A Democracia na América* e de *O Antigo Regime e a Revolução*<sup>6</sup>, bem como de um volume contendo quase cem páginas

---

<sup>5</sup> Embora outros já tivessem denunciado a empreitada ideológica de tal oposição (Cf. AUDIER, 2004, p. 9), o questionamento de sua pertinência teve que aguardar até a publicação do ensaio *Tocqueville and Marx: not opposites*, de Roger Boesche, em 2009. Como questionado pelo autor, tomada de maneira ampla, a filosofia da história de Karl Marx, assim como a revolução democrática de Tocqueville, não trata de uma marcha irresistível a uma sociedade sem classes, igualitária? Buscando as causas das semelhanças que encontra, Boesche sustenta que se Marx e Tocqueville têm uma visão histórica próxima é porque foram ambos influenciados por François Guizot. Assim, “Parcialmente por causa de Guizot, ambos Marx e Tocqueville viram o cerne da Revolução Francesa na luta do Terceiro Estado para chegar ao poder” (BOESCHE, 2009, p. 3).

<sup>6</sup> Trata-se de TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*. Paris: Robert Laffont, 1986. [Introdução e comentários de Françoise Mélonio, Jean-Claude Lamberti et James T. Schleifer.]

de anotações de Tocqueville<sup>7</sup> no curso de *História da Civilização* de François Guizot. Paralelamente, Pierre Rosanvallon publicaria sua obra canônica, *Le Moment Guizot*, trazendo para a ordem do dia tanto os debates sobre a vida e a obra do professor de História Moderna da Sorbonne quanto a discussão sobre a especificidade da política da Restauração e da Monarquia de Julho (1830-1848), propondo uma nova leitura das ideias liberais e democráticas do século XIX francês.

Não por coincidência, a comparação entre Tocqueville e Guizot ou entre Tocqueville e os doutrinários<sup>8</sup> se tornou cada vez mais comum, parte integrante de praticamente todos os trabalhos que abordem o contexto intelectual do normando. O próprio Rosanvallon (1985, p.59), afirmaria que a percepção de Tocqueville do fato democrático deve muito a Royer-Collard e que os temas desenvolvidos em *O Antigo Regime e a Revolução* são nitidamente marcados pela *História da Civilização* de Guizot. Além disso, a tese da continuidade da centralização administrativa antes e depois da Revolução, contada entre as afirmações mais originais de Tocqueville, teria sido desenvolvida por Guizot muito antes. A partir de então, não mais se poderia ignorar, como haviam feito Raymond Aron e, até certo ponto, François Furet, a influência de Guizot sobre a visão histórica de Tocqueville.

Se no início da década de 1980, quando abordava o sistema conceitual de *A Democracia na América*, Furet (1982, p. 220) destacava aspectos biográficos sobre os de ordem intelectual, anos mais tarde afirmaria que Guizot nunca deixou

<sup>7</sup> Trata-se de TOCQUEVILLE, Alexis de. *Œuvres Complètes*. t. XVI. Paris: Gallimard, 1989. [Organizado por Françoise Mélonio.]

<sup>8</sup> Segundo André Jardin (1985, p. 251), os doutrinários não podem ser definidos como um partido, sendo, antes, um círculo de amigos ligado por uma “[...] missão comum: trabalhar para conciliar a velha monarquia e a França nova”. O apelido, a princípio pejorativo, foi criado, segundo Laurent Theis (2008, p. 19), pelo jornal satírico *Le Nain Jaune* e logo assumido pelo grupo. Nicolas Seney (2010, p. 15) esclarece que o nome se deveu ao fato de eles sempre invocarem princípios ou doutrinas em seus escritos e discursos. Waresquiel e Yvert (2002, p. 205) destacam que, apesar de seu pequeno número, os doutrinários reúnem duas gerações. Royer-Collard e Camille Jordan, ambos atingidos pelo golpe de 18 fructidor (1797), viveram a Revolução. Outros, como Prosper de Barante, François Guizot e o duque Victor de Broglie a têm como memória familiar – os dois últimos são filhos de guilhotinados. À parte isso, todos compartilham a origem social burguesa e confessional protestante. Fiéis à monarquia restaurada (o conde Hercule de Serre serviu no exército contrarrevolucionário do príncipe de Condé, enquanto Royer-Collard foi correspondente do rei exilado em Varsóvia e Guizot visitou, durante os Cem Dias, o rei exilado em Gand), a ala jovem dos doutrinários se formou, contudo, no Império: o duque de Broglie como diplomata, Barante na administração e Guizot como professor de história na Universidade. Ademais, a composição do grupo não era estável, sendo a divisão mais marcante a que separou, por questões pessoais e políticas, Royer-Collard e Guizot a partir de 1835 (THEIS, 2008, p. 121-122).

de ser um dos mais importantes interlocutores de Tocqueville e talvez o principal deles, mantendo, contudo, que a vida política afastava esses homens intelectualmente próximos (FURET, 1984, p. 230). Díez del Corral (1989, p. 373), em um movimento semelhante, afirma que Tocqueville se interessou mais pela história da civilização de Guizot que por seus escritos de intervenção política. Acredita, contudo, que, além da concepção de história, ambos compartilhavam os mesmos valores políticos fundamentais (DÍEZ DEL CORRAL, 1989, p. 49).

Se Raymond Aron (1960, p. 510), ao explicar a visão tocquevilliana dos desafios à liberdade colocados pela transição à democracia, pôde prescindir da referência a François Guizot, o mesmo não se aplica a Aurelian Craiutu (2003, p. 88-97), para quem é preciso conhecer a *Histoire de la Civilisation en Europe* de François Guizot e os discursos parlamentares de Royer-Collard para compreender o sistema conceitual de *A Democracia na América*. Embora Craiutu admita ser mais fácil perceber o que separa os autores do que aquilo que os une, acredita que as semelhanças têm sido menosprezadas pelos intérpretes, sobretudo no que diz respeito à ênfase no conceito de igualdade de condições, que caracteriza a “revolução democrática” descrita por Tocqueville. A seus olhos, a “civilização” tinha para Guizot quase o mesmo significado que a “democracia” adquiriu para Tocqueville, de forma que o segundo apenas caminhou pelos passos do primeiro.

Mais recentemente, Nicolas Seney (2010, p. 16-17) propôs que François Guizot foi o pensador que melhor teorizou a mudança de paradigma do liberalismo francês do século XIX, qual seja, o reconhecimento da importância das condições sociais, em oposição ao contratualismo que marcou o século XVIII. Enquanto este seria marcado por uma reflexão sobre a natureza do homem a partir da qual se deduz um poder político livre das contingências sociais, exterior à realidade histórica, aquele se distingue pela atenção primeira ao estado social, que não poderia deixar de colocar certos obstáculos ao poder político, obstáculos estes que

[...] desvelam, acima de tudo, a existência e a importância de uma sociedade *já* formada e dotada de sentido por certas forças dominantes que escapam ao poder político. Consequentemente, essa mudança de paradigma refuta a artificialidade do poder político e sua exterioridade face à sociedade civil (SENEY, 2010, p. 17).

A influência de Guizot sobre Tocqueville se mediria, de acordo com Seney, pela adesão do segundo à matriz intelectual forjada pelo primeiro, ou seja, pela prioridade concedida ao estado social sobre o político. Dessa forma, denunciando a inadequação radical de todos os regimes políticos do passado ao novo estado social, Tocqueville conferiria prioridade aos costumes da liberdade, *les mœurs libres*, na prevenção contra as tendências de desagregação da sociedade (SENEY, 2010, p. 25).

Até onde pude averiguar, o único historiador que sistematizou um quadro de comparações entre François Guizot e Alexis de Tocqueville antes da explosão da década de 1980 foi o inglês Douglas Johnson, que assumiu vinte anos antes da obra canônica de Rosanvallon a tarefa de redigir uma biografia de François Guizot. Embora Johnson (1963, p. 84-85) sumarie pontos importantes, como a perspectiva elitista e a abordagem analítica da história, ou a preferência aristocrática de Tocqueville face à fé de Guizot nas classes médias, Tocqueville aparece sempre como o deputado, “[...] cuja abordagem à política era ‘doutrinária’ ainda que nunca tenha aceitado associar-se a Guizot [...]” (JOHNSON, 1963, p. 169), e não como o aluno atento às lições sobre a história da civilização. Desse modo, não atribui tais similaridades a uma influência intelectual qualquer, mas ao próprio jogo político da Monarquia de Julho.

A questão dos limites da dívida intelectual de Tocqueville para com Guizot será, portanto, central neste trabalho. O capítulo *A questão da democracia* abordará a visão que um e outro autor formulou do advento da sociedade moderna, enquanto os capítulos *A realeza moderna e a nova aristocracia* e *Autonomia e corpos aristocráticos* levantarão a questão da margem de autonomia que os autores conferem à sociedade com relação ao governo, ou seja, a porção da soberania que cabe a um e a outro.

No primeiro momento, defenderei que há maior distância entre François Guizot e Alexis de Tocqueville no que diz respeito ao estado social saído da Revolução do que têm afirmado autores como Douglas Johnson e Aurelian Craiutu. Na verdade, os autores ignoram algumas das características estruturantes dos conceitos de civilização e de democracia, criando uma analogia fictícia, ou, para falar como Skinner, uma mitologia. Minha hipótese é a de que a leitura de Guizot implica a visão de uma sociedade moderna *pós-revolucionária*,

enquanto Tocqueville a vê como sociedade *em revolução*<sup>9</sup> – apelando, é verdade, aos elementos conservadores como agentes da ordem e da estabilidade.

As análises sobre Guizot recairão, principalmente, sobre a *História da Civilização na Europa*, obra que resulta do curso ministrado por ele em 1828, período final da Restauração. O conceito de civilização será trabalhado para que se possa compreender a formação da “nação burguesa”, forma definitiva da sociedade. Será possível perceber que Guizot não se refere a essa sociedade como democrática, aplicando o termo ora à Antiguidade clássica (HCE, p. 47), ora às repúblicas renascentistas (HCE, p. 68). Assim, o conceito de democracia como estado social só aparece tardiamente em Guizot. Se em 1837, em *De la démocratie dans les sociétés modernes*, ele assume explicitamente esse sentido, esse não é o caso da *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*, de 1822, em que a democracia é identificada à soberania popular e categoricamente rejeitada. No começo da década de 1820, na brochura *De la peine de mort en matière politique*, a sociedade moderna, caracterizada pela distribuição do poder na sociedade e pela ausência de grandes nomes, que Rosanvallon (1985, p. 44-54) chamou de *poder social*, não recebe o epíteto de democrática.

A discussão do conceito de democracia se torna ainda mais complexa na obra de Tocqueville, que desde *A Democracia na América*, opera com ambos os sentidos, político e social, do termo. Raymond Aron já tinha notado esse problema, que ocupou (e ainda ocupa) tantas páginas. Em 1963, afirmava que “O vocabulário de Tocqueville contém ambiguidades [...]. Na maioria dos casos, Tocqueville designa pelo termo democracia um *estado da sociedade* e não uma *forma de governo*” (ARON, 1998, p. 21). Essa ambiguidade, para James Schleifer (2000, p. 321), embora “[...] apresente perigos bem reconhecidos de abstração e ausência de precisão, também permite grande profundidade e percepção”. Nicolas Seney (2010, p. 25-26) destaca, por sua vez, que ela se deve à

---

<sup>9</sup> Essa distinção foi inspirada pelo artigo de Claude Mazauric, *France révolutionnaire, France révolutionnée, France en Révolution*. Inicialmente, o artigo me chamou a atenção para o que havia de simplista em me referir ao período em que viveram Guizot e Tocqueville como pós-revolucionário. Essa dúvida que Mazauric me inculcou foi fundamental para a distinção adotada. De resto, não entendo por “sociedade em revolução” o mesmo que Mazauric (1988, p. 129) chama de “França em revolução”, já que esta define “[...] o meio ativo e reativo no qual se inscreveu o processo político de transformação institucional, social e mental [...]” a partir de 1788. Quanto ao termo “sociedade pós-revolucionária”, ele guarda parentesco com a “França revolucionada” como a definiu Mazauric (1988, p. 129), uma vez que esta é “[...] o produto da elaboração concreta do sonho contraditório, ao mesmo tempo progressista e conservador, de ‘terminar a Revolução’ [...]”, sonho do qual François Guizot se fez o herdeiro sob a Restauração e a Monarquia de Julho.

familiaridade com o conceito, uma vez que a distinção entre os sentidos “[...] operada por Guizot e pelos doutrinários, bem antes de Tocqueville, leva-o a se mover em um terreno intelectual familiar a vários de seus contemporâneos”. Parte do trabalho consistirá, portanto, em saber qual é o conteúdo da democracia como estado social e o da democracia como forma de governo na obra de Tocqueville. As fontes fundamentais para essa análise serão as duas *Democracias*, de 1835 e de 1840.

No segundo momento, a atenção será dirigida à questão da soberania. Defenderei a hipótese de que, a despeito das aproximações, François Guizot advoga por uma forma de soberania pura, advinda de Deus e sempre mal compreendida pelos homens, enquanto Tocqueville busca uma solução de compromisso entre a soberania popular, pela qual não tem apreço, e a liberdade. Enquanto o modelo de soberania de Guizot resulta numa concepção de Estado centralizado, que é atenuada ao longo de sua obra sem se modificar substancialmente, Tocqueville inicia sua trajetória defendendo a descentralização administrativa e o autogoverno como única via de escape ao servilismo e a termina descrente quanto às possibilidades de fugir ao despotismo, acentuando a retórica aristocrática. Nesse problema, seguirei o caminho indicado por Lucien Jaume (2008), para quem a questão do *locus* da autoridade é o ponto de divergência essencial entre esses autores.

No que toca a Guizot, para essa análise, além dos cursos sobre a origem do governo representativo e sobre a história da civilização na Europa, que oferecem importantes desenvolvimentos sobre o papel da monarquia, foi analisada a obra *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, que, em 1816, lançou Guizot no debate político, em explícita polêmica contra os ultrarrealistas.

Tocqueville, por sua vez, elogiará o princípio de que “[...] o indivíduo é o melhor e único juiz de seu interesse particular e que a sociedade só tem direito de dirigir suas ações quando se sente lesada por ele ou quando tem necessidade de reclamar seu concurso” (DA I 1, p. 59). Nas comunas autônomas da Nova Inglaterra, onde teria encontrado “[...] uma cultura cívica republicana nutrida pelo espírito de cidadania e participação política, Tocqueville descobriu a experiência histórica da conciliação entre igualdade e liberdade [...]” (JASMIN, 2002, p. 71). A

participação comunal e as liberdades locais apareceriam como terapêuticas adequadas contra a apatia que resulta do individualismo democrático.

Por outro lado, a tendência oposta, que vinculava democracia e servidão, sempre lhe pareceu mais provável. Para Tocqueville, o risco nas sociedades igualitárias era que o poder de todos se confundisse com o poder de ninguém, “[...] a dádiva da participação igualitária transformar-se em alienação cívica [...]” (JASMIN, 2002, p. 76). Daí o risco da “barbárie ocidental”, do “despotismo democrático”. Como destaca Marcelo Jasmin,

Democracia e despotismo aparecem articulados por uma espécie de adequação circular: os vícios da democracia, decorrentes do processo não educado de igualização, facilitam o estabelecimento do despotismo; este, por sua vez, acentua as inclinações naturais da igualdade, seus vícios (JASMIN, 2005, p. 53).

A fonte essencial para a análise do despotismo democrático não pode deixar de ser *A Democracia na América*. Contudo, o problema do papel histórico da monarquia não pode ser compreendido sem referência a *O Antigo Regime e a Revolução*, que aborda os supostos malefícios da supressão dos corpos intermediários e, por conseguinte, da centralização administrativa empreendida sob o Antigo Regime e levada a cabo pela Revolução.

Assim, defenderei que erra Douglas Johnson (1963, p. 42) ao afirmar que François Guizot defendesse uma teoria política pluralista e se engana Aurelian Craiutu (2003, p. 110) ao defender que o pluralismo de Guizot é a sugestão essencial para a visão tocquevilliana de uma democracia bem regulada. Situar-me-ei ao lado de Annelien de Dijn (2008a, p. 5), para quem o pluralismo de Tocqueville se assenta no discurso liberal aristocrático, que, formulado inicialmente por Montesquieu, teve seus defensores na França da Restauração e da Monarquia de Julho.

Brevemente, este trabalho contempla duas hipóteses. A hipótese inicial é a de que o conceito tocquevilliano de democracia como *état social* não se limita a uma adaptação do conceito de civilização de Guizot e a hipótese maior é a de que a diferença na concepção de soberania dos autores (uma soberania que, para Tocqueville, nasce de baixo e nunca é totalmente atribuída às esferas políticas superiores, e que, para Guizot, provém do plano divino e nunca é atribuída finalmente aos homens) engendra duas abordagens da liberdade: em Tocqueville,

a autonomia da sociedade e o pluralismo; em Guizot, o Estado-nação burguesa, para o qual não há realmente dissensões na sociedade.



## **CAPÍTULO 1: GUIZOT E TOCQUEVILLE, DE 1814 A 1858**

### **1.1. CENTRALIZAÇÃO E AUTONOMIA DAS LOCALIDADES, ENTRE LIBERAIS E ULTRARREALISTAS**

Discutir a questão da soberania, relacionando-a à oposição entre Estado forte e autonomia da sociedade, nas obras de François Guizot e Alexis de Tocqueville exige uma compreensão de como os temas eram tratados na época em que viveram os autores. Segundo Annelien de Dijn (2008a, p.6), após a publicação de *Penser la Révolution française* por François Furet, em 1978, os historiadores têm destacado que a tradição pluralista (para a qual a sociedade é composta de diversos centros de poder, aos quais é atribuída a função de limitar o poder do Estado) encontrava-se enfraquecida após a Revolução francesa.

Seguindo essa linha interpretativa, Pierre Rosanvallon (2000, p. 30-34) afirma que o duplo espectro que domina a cena política, os fantasmas da aristocracia e da anarquia, pesou permanentemente sobre os homens de 1789. Assim, temia-se, por um lado, que a delegação do poder, a distância entre representado e representante, pudesse ser assimilada a uma hierarquia e, por outro, rejeitava-se qualquer menção à democracia direta, embaralhando a compreensão do fenômeno representativo e do sentido da soberania popular. Esses fatos marcariam, para Rosanvallon, a especificidade francesa. Observando a história americana, afirma que a noção de aristocracia natural, utilizada pelos federalistas para articular legitimação popular e governo das elites, não é associada à de oligarquia, de modo que fortes tradições comunitárias puderam coexistir com uma concepção elitista do funcionamento federal. Enquanto isso, todas as questões eram remetidas na França ao centro do poder.

Ao tratar dos contextos da Restauração e da Monarquia de Julho, Lucien Jaume (2008, p. 37-40), numa leitura que corrobora a de Rosanvallon, afirma que haveria um temor aos corpos intermediários, identificados às corporações que favoreceriam a Igreja ou a agitação socialista. Além disso, haveria uma dificuldade de aceitação da soberania popular, refletindo a diversidade das partes do território, e uma obsessão com o poder monárquico após a derrota de Luís XVI e o regicídio. Dessa forma, a política francesa seria marcada pelo antipluralismo e pelo antifederalismo.

Na tentativa de retratar essa história, Annelien de Dijn (2008a, p. 5-7) procura demonstrar que a tradição pluralista era mais amplamente difundida do que supõem esses autores, correspondendo a uma espécie de liberalismo dos notáveis. Remontando a Montesquieu, o ideal desse “liberalismo aristocrático” era menos o de uma sociedade autogovernada que o de uma sociedade governada por corpos intermediários (frequentemente vistos como uma aristocracia, mas não necessariamente) entre o povo e o governo. A autora procura revalorizar os escritos ultrarrealistas do período, mostrando que a renúncia da liberdade como ideal político que caracterizou a obra de um Louis de Bonald não deve ser generalizada como o padrão do discurso *ultra* sob a Restauração. Assim, publicistas como René de Chateaubriand e Joseph Fiévée teriam protestado contra a acusação de que os ultrarrealistas seriam partidários do despotismo, enfatizando a rejeição à arbitrariedade. Ao mesmo tempo, rejeitavam a soberania popular, restringindo, como Creuzé de Lesser, a liberdade ao sentido civil ou individual (DIJN, 2008a, p. 40-44).

Em um artigo fundamental, *The intellectual origins of Tocqueville's “L’Ancien Régime et la Révolution”*, Dijn (2008b, p. 4) revela que os críticos mais engajados da centralização monárquica devem ser buscados entre os ultrarrealistas. Assim, homens como Joseph de Villèle, líder parlamentar *ultra*, reivindicavam constantemente reformas da administração local. Defendiam que a centralização tornava a administração mais lenta e menos eficiente, retirando, além disso, um direito natural das comunidades que, como os indivíduos, pré-existiam ao Estado. Defendendo o direito à autoadministração das comunidades, os *ultra* afirmavam que somente assim se poderia criar uma rede de solidariedade capaz de resistir ao despotismo. A centralização, ao invés de fortalecer o Estado, o tornaria mais frágil ao expandir seus poderes, uma vez que enfraqueceria a sociedade que lhe serve de fundamento.

A revalorização da tradição pluralista e aristocrática por Annelien de Dijn é fundamental para contrabalançar a tese oposta, que menospreza sua importância nos debates da Restauração e da Monarquia de Julho. Como tentarei demonstrar, François Guizot e Alexis de Tocqueville participam desse debate, recebem sua influência e oferecem a ele contribuições importantes.

### *A Restauração e as ambiguidades da Carta*

A questão da descentralização se apresentou desde a Primeira Restauração, após o desmoronamento do edifício napoleônico, em abril de 1814. A Carta constitucional, promulgada meses depois, trazia a preocupação de não enfraquecer o poder real e, ao mesmo tempo, de reconhecer a participação da nação. Naturalmente, seu sentido foi alvo de disputas entre *ultras* e liberais. Para os primeiros, a constituição era unicamente o produto da soberania real, uma rejeição da Revolução e do Império, enquanto os segundos a viam como um contrato entre o monarca e a nação, esforçando-se para demonstrar que a Restauração implicava o reconhecimento da Revolução (MELLON, 1958, p. 48).

Em seu preâmbulo, a Carta procura se inserir entre as concessões feitas pela monarquia desde Luís, o Gordo. Num esforço para “reatar a cadeia dos tempos”, afirmava, ao mesmo tempo, a autoridade real e a necessidade de adaptação ao novo contexto. Desse modo, “ainda que a plena autoridade resida na França na pessoa do Rei, nossos predecessores não hesitaram a modificar seu exercício seguindo a diferença dos tempos” (CHARTRE CONSTITUTIONNELLE, 1814 *apud* CAPORAL, 2010, p. 177-178).

Assim, a França foi dotada de um Parlamento bicameral, composto por uma Câmara dos Deputados e uma Câmara dos Pares. Contudo, não há clara separação dos poderes, uma vez que o chefe do executivo possui a um só tempo a iniciativa e a promulgação das leis, que devem, contudo, ser aprovadas por ambas as casas. A essa divisão bicameral correspondia também uma distinção social, uma vez que o corpo eleitoral encarregado de eleger a Câmara dos deputados é estritamente censitário e os Pares, nomeados pelo rei, foram logo reconhecidos hereditários (JARDIN; TUDESQ, 1973, p. 19-20).

A Carta também reconhecia os direitos individuais pelos princípios fundamentais da liberdade, da igualdade e da propriedade, de modo que não haveria retorno aos privilégios fiscais do Antigo Regime nem jurisdições de exceção. Contudo, tomava o cuidado de não proclamar os direitos do homem. Assegurava-se igualmente liberdade religiosa, deixando, contudo, margem à restrição da imprensa. Haveria, demonstrando certa concentração do poder, um Conselho de Ministros e um Conselho de Estado, que preparava a legislação,

ambos apontados pelo rei e responsáveis somente diante dele (ALEXANDER, 2003, p. 3).

### *O ultrarrealismo e a defesa das liberdades locais*

Mais de vinte anos antes da reavaliação das ideias políticas do movimento ultrarrealista por Annelien de Dijn, André Jardin já afirmava que apesar dos antiliberais como Louis de Bonald, um julgamento mais ponderado da postura *ultra* deveria incluir homens como Joseph de Villèle, cujo bom senso aconselha a aceitação da Carta e a inserção das velhas liberdades no quadro do regime representativo. Assim, apesar de o discurso *ultra* responsabilizar o dinamismo revolucionário e o despotismo imperial por sua derrota,

Não se deve por isso desprezar a sinceridade das aspirações à regeneração da pátria sob a condução de um rei pai, restaurador das liberdades: liberdades locais das pequenas pátrias oprimidas pela capital e por seus emissários [...], liberdades até mesmo democráticas, pois se confia nos camponeses [*ruraux*] e mesmo nos artesãos para o reagrupamento ao redor do prestígio dos grandes notáveis (JARDIN, 1985, p. 262-263).

Nesse sentido, as publicações de Joseph Fiévée (1767-1839) são destacadas tanto por Dijn quanto por Jardin. O autor defenderia que uma ampla descentralização, conferindo poderes efetivos às comunidades, seria a maneira mais eficaz de fazer do país um conjunto orgânico que restaurasse a “velha liberdade” na França (JARDIN, 1985, p. 265). A autoadministração das comunidades, por fim, seria a seus olhos a própria força do governo, aquilo que sustenta o regime representativo. Para justificar tal afirmação, Fiévée teria desenvolvido a distinção entre centralização governamental e administrativa, denunciando a usurpação das funções administrativas, iniciada no Antigo Regime e agravada pela Revolução, como uma das maiores ameaças à estabilidade da monarquia.

A abolição das liberdades locais que, no argumento de Fiévée, acompanha a centralização administrativa, seria responsável pelo fim da solidariedade entre os cidadãos, criando uma situação em que o cidadão se veria isolado e sem poder face ao governo central. Fragmentando a sociedade, esse poder destrói seu fundamento, de forma que os Bourbon se veem responsabilizados, pelo menos em parte, pela Revolução (DIJN, 2008b, p. 6). Como se verá, o discurso

ultrarrealista, sua rejeição ou sua aceitação, foi importante na conformação das ideias de ambos os autores analisados neste trabalho.

### *A queda da Restauração e o movimento legitimista*

As ambiguidades da Restauração, pode-se dizer, são elemento ativo até o seu fim, em 1830. Jardin e Tudesq destacam que o último quinquênio da Restauração foi marcado por uma forte crise econômica que se seguiu ao impulso industrial dos anos 1821-25. O desemprego, afirmam, “[...] abateu Flandres, a Normandia e a Alsácia [...]. Paris assumiu súbito o aspecto que ainda teria quando das jornadas de Julho: um grande canteiro abandonado” (JARDIN; TUDESQ, 1973, p. 115). Além disso, a inabilidade política do rei Carlos X levou à cristalização dos descontentamentos em uma oposição antidinástica.

A demissão de Martignac, repreendido pelo rei por não conseguir a maioria na Câmara, e a formação do ministério Polignac, reunindo nos postos-chave os homens mais impopulares, acarretou, nas palavras de Jardin e Tudesq (1973, p. 116), “o suicídio da monarquia”. Em resposta à Instrução dos 221, lida ao rei pela Câmara, em que se afirmava não mais haver o concurso ditado pela Carta entre a visão política do governo e as reivindicações populares, Carlos X decidiu dissolver a Câmara e apelar aos eleitores.

A medida não é ilegal, mas a vitória eleitoral de uma Câmara com oposição ainda mais ampla leva o rei a uma tentativa de reforma política. Pelas ordenanças de 25 de julho, restabelece a censura prévia à imprensa, dissolve a nova Câmara, restringe o cálculo do censo eleitoral e reduz a participação dos *collèges d'arrondissement*. Essa medida, cuja legalidade é contestada, se apoiava no artigo 14 da Carta (1814 *apud* CAPORAL, 2010, p. 179), que afirmava que o rei “faz os regulamentos e as ordenanças necessárias para a execução das leis e a segurança do Estado”. São as ambiguidades de 1814 que vêm cobrar seu preço: nos três dias que se seguem, *les trois glorieuses*, a Restauração encontra, com a rebelião nas ruas, o seu fim.

Segundo Alexander (2003, p. 286), feitas as contas, a transição foi notavelmente pacífica, uma vez que as autoridades provinciais não resistiram e a maior parte do público percebeu um caráter defensivo na resistência. As ordenanças, anulando efetivamente qualquer noção de contrato entre o trono e a

nação, foram encaradas como uma clara violação da divisão de poderes. Embora se tenha criticado a relutância da oposição liberal em aderir ao movimento, a solução orleanista, solução política, levou ao coroamento do duque de Orléans, que, ainda como tenente-general do reino, nomeou uma comissão de governo. Uma Câmara reduzida a 252 dos 430 deputados eleitos votou a nova constituição, que consistiu em uma revisão da Carta de 1814.

Apesar da tentação de reduzir o impacto da mudança<sup>10</sup>, a Revolução consistiu em um passo decisivo para além da Restauração, realizando significativos ajustes institucionais: a independência do judiciário contra o poder executivo foi assegurada, a hereditariedade dos Pares foi abolida e o rei teve que jurar fidelidade à Carta, que não era mais uma concessão de sua boa vontade (DIJN 2008a, p. 129).

Se a queda da Restauração afastou os ultrarrealistas do poder, reduzindo sua importância política, uma vez que muitos não prestaram juramento ao novo rei, não logrou a derrota do discurso descentralizador, que foi assumido como bandeira pelos legitimistas, como passaram a ser chamados. A Revolução de Julho, vista como repetição da de 1789, reforçava a ideia de um problema estrutural na manutenção da estabilidade do regime, problema que era visto no legado centralizador dos Bourbon. Annelien de Dijn (2008b, p. 8) afirma que a “Descentralização se tornou um dos principais objetivos do partido legitimista, quase tão importante para alguns legitimistas quanto a própria restauração da monarquia”.

### *O liberalismo orleanista e a oposição radical*

Após a Revolução de 1830, os liberais, por sua vez, se dividem. A ala mais conservadora, a Resistência, liderada por François Guizot e Victor de Broglie e sustentada por Luís Felipe I, caracteriza-se pela firme adesão à monarquia constitucional, defendendo que a Revolução de 1830 fundou um *juste milieu* entre os abusos do poder real e os excessos do poder popular (DIJN, 2008a, p. 131). Segundo Rudolf von Thadden (1989, p. 159), a Resistência se caracterizaria pela fidelidade ao centralismo monárquico mais estrito, posição que Guizot moderaria

---

<sup>10</sup> Robert Alexander (2003, p. 286) afirma que à “Revolução de Julho tem sido dada menor atenção que às de 1789 e 1848, parcialmente porque não produziu nenhum grande progresso democrático e parcialmente levou a nenhuma transformação maior no sistema social”.

ao longo da vida sem por isso renunciar à concepção de uma nação unida e indivisível.

Ceri Crossley (1993, p. 74) destaca que um ponto crítico do argumento de Guizot era que “[...] o florescimento das liberdades individuais dependia de seu enraizamento na lei e da proteção da autoridade central [...]”, de modo que a presença de um Estado forte e atuante seria fundamental para a liberdade dos indivíduos. Além disso, Guizot argumentaria pela futilidade da descentralização, uma vez que o parlamentarismo, ao trazer os homens mais capazes de compreender os interesses sociais para o seio do governo, tornava supérfluos os conselhos locais (THADDEN, 1989, p. 159).

Royer-Collard, por sua vez, “Após ter lutado durante anos por uma atenuação do poder governamental, voltou-se doravante à administração municipal” (THADDEN, 1989, p. 163). Contudo, considerava a comuna uma entidade pré-estatal, detentora de responsabilidade social, mas sem responsabilidade política. Portanto, no campo doutrinário, predominou a posição centralista, a ideia de que a comuna não deve exercer um papel político real. Em outras palavras, nada de corpos intermediários entre o cidadão e o poder central.

A posição dos doutrinários, sobretudo de Guizot, sob a Monarquia de Julho se caracterizaria por uma deriva conservadora cujos primeiros sintomas Rosanvallon acusa na votação das leis eleitorais de 1831. Assim, com o fracasso do princípio de adjunções, que permitiria a inclusão no direito eleitoral daqueles cuja capacidade se provasse por outras vias que não a riqueza, sua teoria das capacidades é, na prática, reduzida ao sufrágio censitário (ROSANVALLON, 1985, p. 130).

Essa deriva se daria ao longo dos embates políticos com a ala mais radical da Monarquia de Julho, o Movimento, que postula que a Revolução de Julho deve ser uma rejeição completa à Restauração. Adolphe Thiers, membro do *centre gauche*, acusa a natureza revolucionária, anticlerical e antiaristocrática do orleanismo, enquanto Odilon Barrot, à sua esquerda, na chamada *gauche dynastique*, reivindica um sistema mais democrático (DIJN, 2008a, p. 130).

Muito embora a antiga oposição liberal ocupe, dessa maneira, a frente do cenário político, deve ter em conta o crescimento do poder de uma corrente

democrática, quase republicana, muito ativa (TRIOMPHE, 2002, p. 34). Os *montagnards*, tendo à frente homens como Godefroi Cavaignac<sup>11</sup>, que tem Robespierre por modelo, e Armand Carrel, que defende o modelo americano de soberania popular e sufrágio universal, crescem politicamente. Como coloca Annelien de Dijn (2008a, p. 131), o “[...] liberalismo orleanista foi uma ideologia formulada contra a doutrina da soberania popular propagada pelos republicanos”.

## 1.2. TRAJETÓRIAS PARALELAS

François Guizot, que chegara a Paris em 1805, assumiu sete anos depois a cadeira de História Moderna da Faculdade de Letras de Paris (Sorbonne). Um ano antes da nomeação, iniciara a publicação, com Pauline de Meulan, jornalista e sua futura esposa, dos *Annales d'Éducation*, destinados a aconselhar os pais da classe média (NIQUE, 1999, p. 6). Havia publicado também uma nova edição da *História da Decadência e da Queda do Império Romano* de Edward Gibbon, cujo conceito de civilização seria uma influência fundamental em seus futuros trabalhos historiográficos, iniciando, assim, sua carreira como jornalista e professor universitário ainda sob o Império (THEIS, 2008, p. 16).

Posteriormente, quando da Restauração Bourbonica, foi alçado ao cargo de secretário geral do Ministério do Interior. Contudo, não era ainda uma personalidade de gênio reconhecido fora de círculos estreitos. De fato, embora Jean-Baptiste Suard lhe tivesse aberto as portas do jornalismo, iniciando-o em *Le Publiciste*, seu trabalho não alcançara grande destaque. Douglas Johnson (1963, p. 4) classifica como decepcionantes as suas resenhas, que não passariam de resumos e comentários gerais, em que se percebe um Guizot demasiado cuidadoso em apresentar as próprias ideias.

O sucesso político, contudo, dependia principalmente de recomendação pessoal, e Guizot se esmerava nesse quesito. Sob a tutela de Philippe-Albert Stapfer, de cujos filhos foi preceptor, alcançou a alta sociedade, frequentando salões onde se criticava o materialismo da filosofia do século XVIII e se exercia uma *opposition idéologique*, mais intelectual que política, ao Império (THEIS, 2008, p. 16). Na Universidade, ligou-se a Royer-Collard, nomeado para a cadeira de Filosofia; junto a ele, encontrava-se com Prosper de Barante, Camille Jordan e

---

<sup>11</sup> Não confundir com seu irmão, Louis Eugène Cavaignac (1802-1857), general que se destacou na repressão à Revolução de 1848 antes de ser derrotado nas urnas por Luís Napoleão Bonaparte.



outros monarquistas constitucionais em reuniões organizadas pelo filósofo Maine de Biran (JOHNSON, 1963, p. 3). É esse círculo que lhe garante a nomeação em 1814, bem como o retorno à política após os Cem Dias, durante os quais chegou a ser recebido por Luís XVIII, exilado em Gand.

Segundo Laurent Theis (2008, p. 18), “A reflexão e a ação a serviço de uma interpretação e de uma prática liberais da Carta [...]” une o grupo de Guizot, o qual se convencionou chamar de “doutrinários”. Rejeitando a um só tempo o ultrarrealismo, cuja pretensão de restaurar o Antigo Regime é a seus olhos anacrônica e um liberalismo apegado às conquistas sociais da Revolução, o grupo chega ao poder em 1818, quando Hercule de Serre e Élie Decazes tornam-se os homens fortes do novo ministério (THEIS, 2008, p. 19). Os doutrinários se definem, de acordo com Pierre Triomphe (2002, p. 21), por um apego sincero à realeza e à ordem, mas também às liberdades políticas, que desejam estender de maneira prudente, “[...] considerando que é preciso levar em conta o estado da sociedade e operar de maneira progressiva”.

Após marcar sua entrada para o debate público sobre a natureza e a função da monarquia francesa com a publicação de seu primeiro ensaio polêmico, *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*, em 1816, Guizot funda em 1817 os *Archives Philosophiques, Politiques et Littéraires*, que redige com sua esposa até sua nomeação, em 1819, para um cargo no Ministério do Interior. No governo, Guizot terá papel fundamental na contenção da reação ultrarrealista, atuando na dissolução da Câmara *introuvable*, assembleia contrarrevolucionária que não cessava de reivindicar leis de exceção e de contestar a maioria das liberdades concedidas pela Carta (TRIOMPHE, 2002, p. 22-23).

Quando, no começo de 1820, a ameaça *ultra* parecia conjurada, o assassinato do duque de Berry, herdeiro do trono, provoca uma virada à direita. O ministério é desfeito, leis de exceção são votadas, especialmente a restrição à liberdade de imprensa, julgada “moralmente responsável” pelo atentado. Nesse momento, segundo Theis (2008, p. 19), “A tentativa de dar à Restauração um curso liberal fracassou”. Assim como Royer-Collard, Jordan e Barante, Guizot perde em alguns meses todas as suas atribuições nas esferas governamentais. Reassume sua cadeira de História Moderna, publicando importantes textos de

intervenção como *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel*, de 1820, *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*, de 1821, bem como *De la peine de mort en matière politique*, de 1822. Paralelamente, inicia um curso que seria suspenso em 1822 e publicado apenas em 1851 sob o título *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*. No final da década de 1820, em um momento de abertura, inicia seus cursos sobre a história da civilização na Europa e na França.

Nos seis anos em que ficou afastado da Universidade, Guizot e sua esposa passaram por frequentes dificuldades financeiras, valendo-se de suas habilidades literárias e influências políticas para ganhar a vida (JOHNSON, 1963, p. 6). Em 1821, Guizot havia publicado uma nova tradução das obras completas de Shakespeare em oito volumes, com um longo artigo introdutório. Além dos textos de intervenção política citados, empreenderá, nesses anos, a publicação de grandes coleções de documentos como as *Mémoires relatifs à l'histoire de France* e as *Mémoires relatifs à l'histoire de la révolution d'Angleterre*. Reedita as *Observations sur l'histoire de France* de Mably, completando-as com um volume intitulado *Essais sur l'histoire de France*. O afastamento, portanto, longe de arrefecer o espírito de Guizot, aumentou, por razões políticas ou alimentares, sua dedicação e seu engajamento (THEIS, 2008, p. 20). Com suas publicações e cursos, Guizot adquiriu grande influência e às vésperas da Revolução de 1830, “[...] tanto como intelectual quanto como político prático, Guizot era um dos liberais moderados mais proeminentes. A Revolução deu início à sua carreira ministerial” (JOHNSON, 1963, p. 6).

A ascensão de Guizot se revela ainda mais impressionante quando consideramos suas origens. Nascido de família protestante de Cévennes, seu pai, André Guizot, era um advogado moderadamente próspero que, como intelectual, celebrou o advento da Revolução em 1789 (JOHNSON, 1963, p. 2). A queda dos girondinos e o início do Terror, contudo, conduziram-no ao cadafalso aos vinte e sete anos.

Cinco anos depois, em dificuldades financeiras, a viúva Sophie-Elisabeth Guizot mudou-se para Genebra, onde educou os filhos. François Guizot parece ter se beneficiado do cosmopolitismo genebrino, adquirindo boa prática de línguas estrangeiras, notadamente do alemão e do italiano (THEIS, 2008, p. 15). Em 1805,

quando chegou a Paris, a expectativa era que estudasse Direito para retomar o ofício do pai em Nîmes. Seu destino, que já conhecemos parcialmente, foi completamente diferente.

Se quisermos, chegados nesse momento, forçar uma comparação entre as heranças familiares de François Guizot e de Alexis de Tocqueville, ela sem dúvida seria a do Terror. Se Guizot e seu irmão conservariam a lembrança da visita ao pai na prisão dias antes de sua execução, Tocqueville cresceu ouvindo os relatos da execução dos avós e da prisão dos futuros pais. Segundo André Jardin (1984, p. 14), seu principal biógrafo, “[...] a atmosfera familiar da juventude de Alexis de Tocqueville foi fortemente obscurecida pelo Terror”.

A comparação, contudo, é mais que frágil. Filho de Hervé-Louis-François-Jean-Bonaventure Clérel e de Louise-Madeleine Le Peletier Rosanbo, Alexis provém de dupla linhagem nobiliárquica. Segundo Jardin (1984, p. 9), há poucas dúvidas de que Guillaume Clarel, que combateu em Hastings com Guilherme, o Conquistador, em 1066, pertença à sua família. Foi no final do século XVI que um casamento deslocou a família de Saint-Lô para o feudo de Auville, na paróquia de Tocqueville. Ao longo do século XVIII, através de uma política de casamentos, a família passou por indiscutível ampliação patrimonial. Para citar um exemplo significativo, seu avô, Bernard-Bonaventure, o “cavaleiro de Tocqueville”, desposou Catherine de Damas-Crux, que tinha “[...] nas veias o sangue de São Luís e de César Bórgia [...]” (JARDIN, 1984, p. 10). O pai, Hervé, por sua vez, casou-se com a neta de Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, homem de Estado sob o Antigo Regime e membro do conselho de defesa de Luís XVI, reunindo sólida fortuna territorial no Cotentin.

Contudo, Hervé “[...] tem simpatia pela Revolução que começa, aspirando a um regime de liberdade, ao reino das leis conciliado à lealdade monárquica” (JARDIN, 1984, p. 11). Apesar das dificuldades que enfrentou com o Terror, Hervé recupera o patrimônio familiar e aceita o cargo de prefeito de Verneuil desde o início do Império, exercendo-o com pouca devoção ao regime, o que era frequente entre os prefeitos recrutados na antiga nobreza, que encaravam o encargo quase como um direito feudal (JARDIN, 1984, p. 16-18). Anos depois, sob a Restauração, faz carreira como prefeito em Metz, Amiens e Versailles, servindo à causa realista. Em 1820, tem reconhecido o título de conde por Luís

XVIII, sendo nomeado, anos depois, para a Câmara dos Pares por Carlos X. Alexis cresceu, portanto, “[...] em um meio a um só tempo exclusivista e cultivado, onde o legitimismo se misturava a um catolicismo nuançado de galicanismo” (JARDIN, 1985, p. 333).

As primeiras leituras de peso se deram na biblioteca paterna na prefeitura de Metz. Embora André Jardin (1984, p. 62) destaque ser difícil determinar o que leu ou quando, percebe que sua exploração teve um papel mais importante na formação intelectual do adolescente que o ensino tradicionalista do liceu. Entre os títulos, em que se contam os clássicos do século XVIII, traduções de autores antigos e múltiplos relatos de viagens, foi a leitura de Voltaire e de Rousseau que André Jardin supõe ter abalado as crenças de Tocqueville, abrindo uma dúvida profunda quanto aos parâmetros que guiaram sua infância.

Após os estudos em Metz e a formação em Direito em Paris, ingressou em 1827 na magistratura em busca de uma carreira provisória à espera do cumprimento das exigências da legislação eleitoral da Restauração que previa idade mínima de quarenta anos para uma candidatura à Câmara dos Deputados. À época, já tinha clara a pretensão de exercer uma carreira política, escrevendo a Gustave de Beaumont que “é o homem político que é preciso cultivar em nós” (1829 *apud* JASMIN, 2005, p. 33). Nas palavras de Françoise Mélonio (2007, p. 344), “Como ‘intelectual público’, Tocqueville viu a si mesmo como homem de ação muito mais que como pensador especulativo”.

Com a Revolução de 1830, Tocqueville experimenta um afastamento de seu meio familiar, já que decide prestar juramento ao novo rei (FURET, 1982, p. 221). Concebe, então, o projeto da viagem aos Estados Unidos, que marcaria sua carreira. Em outubro do mesmo ano, escreve a um amigo sobre os benefícios do distanciamento: enquanto, sem abandonar suas funções de magistrado, viaja à América,

[...] quinze meses se passam. Os partidos se desenham na França; percebendo claramente qual é aquele que é incompatível com a grandeza e a tranquilidade de seu país, retorna-se com uma opinião clara e pronunciada e livre de qualquer engajamento com quem quer que seja no mundo. Essa viagem, por si só, te remove da classe mais vulgar. Os conhecimentos que adquiriu entre um povo tão célebre terminam de te remover da massa (1830 *apud* JARDIN, 1984, p. 89).

Feita sob o pretexto da elaboração de um relatório sobre o sistema prisional americano, resultaria da viagem a obra clássica de Tocqueville, *A Democracia na América*. O sucesso da obra se dá, em 1835, sobre a ideia inicial da marcha irresistível e providencial da igualdade. Françoise Mélonio (1993, p. 55) afirma que “Histórias literárias e boletins bibliográficos reduzem o livro a essa premissa [...]”, ênfase que se explica pela dimensão polêmica da proposta, uma vez que “A aceitação da democracia era o que separava a ‘esquerda’ de todos os partidários do *status quo*, do qual os doutrinários eram os representantes no poder”.

As dissensões se referem, no entanto, menos à proposição providencial que à natureza do seu desejo. Assim, do campo legitimista, Custine (*apud* MÉLONIO, 1993, p. 56) afirmaria que “[...] a igualdade não existe em nenhuma das obras imediatas do Criador, nem materiais, nem espirituais. É obra do orgulho humano, produto da inveja do povo”. Os doutrinários, por sua vez, vão menos longe, compartilhando com Tocqueville a visão do progresso da igualdade. Contudo, “[...] essa predileção concerne apenas à igualdade dos direitos civis. Se partilham, de fato, com Tocqueville a visão do curso democrático, todo seu esforço consiste em deter seu poder destrutor. Daí a virulência de Guizot contra Tocqueville [...]” (MÉLONIO, 1993, p. 57).

Os republicanos, mesmo lamentando a falta de crença no progresso que, para eles, se revela na pouca audácia de Tocqueville e em suas oscilações, fazem dele “[...] o profeta da adesão à república” (MÉLONIO, 1993, p. 58). À esquerda, elogia-se a marcha para a igualdade, embora se veja mal, de fato, o fim que lhe assinala (MÉLONIO, 1993, p. 59). Etienne Cabet, do campo socialista, aprecia o providencialismo, em que descobre “[...] o elogio à soberania popular, mas sobretudo a crítica ácida à dominação das classes médias” (MÉLONIO, 1993, p. 59-60). Contudo, Mélonio conclui que essa presença de Tocqueville nos meios socialistas estava fadada ao fracasso, uma vez que ele, que de todo modo detestava os socialistas, só podia ser para eles uma autoridade de passagem.

Fica evidente, contudo, o sucesso de Tocqueville em entrar no debate político – nenhum dos partidos em disputa ignora sua obra. Assim, beneficiando-se de uma mudança na legislação eleitoral que reduziu a idade necessária às candidaturas, concorreu, aos trinta e dois anos, a uma vaga no Parlamento,

sendo derrotado. Apenas dois anos depois conseguiria a primeira vitória de uma série (1839, 1842, 1846, 1848, 1849) que o manteria na Câmara até o golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851. Após ter assumido por cinco meses a pasta dos Negócios Exteriores na Segunda República, retornou às atividades legislativas. Licenciou-se, contudo, rapidamente, em consequência de uma crise de tuberculose que o levaria à morte nove anos mais tarde. A partir de então, não mais retornaria à vida política, dedicando seu tempo às suas *Lembranças de 1848*, publicadas postumamente, e a *O Antigo Regime e a Revolução*, que o lançaria mais uma vez, pouco antes de sua morte e sem concluir o segundo volume da obra, à cena pública.

## CAPÍTULO 2: A QUESTÃO DA DEMOCRACIA

### 2.1. A DEMOCRACIA É A “FORMA UNIVERSAL DA SOCIEDADE”

No início da década de 1860, em artigo que tem por objeto o “espírito reacionário”, Charles de Rémusat evoca duas figuras eminentes: Pierre-Paul Royer-Collard e Alexis de Tocqueville. Para o autor, o espírito de reação é a “[...] desconfiança da nação quanto à sua razão e à sua coragem, o ceticismo quanto a todos os princípios ontem aceitos como artigos de fé política [...]” (RÉMUSAT, 1861, p. 779). Assim, o exemplo desses homens deve ser revigorante sobretudo para a juventude, que deve ter “[...] horror a uma apatia intelectual que só convém [à idade] do abatimento” (RÉMUSAT, 1861, p. 812). O exemplo que busca é um exemplo de vida, mas sobretudo um exemplo de esforço intelectual para a compreensão da questão da democracia.

A título de provocação, Rémusat (1861, p. 794) coloca que “[...] o característico da política de Royer-Collard, e da política doutrinária em geral, era ser essencialmente democrática [...]”. Claro está, não se tratava “[...] de pôr o governo na praça pública e chamar a multidão a deliberar [...]” (RÉMUSAT, 1861, p. 795). A questão residia na maneira de compreender a palavra democracia, uma vez que os termos clássicos, tais como formulados por Aristóteles, “[...] não se aplicam por si mesmos e sem explicação às sociedades modernas [...]” (RÉMUSAT, 1861, p. 795).

No contexto da Restauração, ao qual Rémusat se referia, o uso do termo democracia era marcado por notáveis ambiguidades. Como afirma Darío Roldán (1999, p. 3), os liberais viam na democracia “[...] ora um regime pertencente à tradição política clássica, mas inexoravelmente ultrapassado pela História, ora, a partir da experiência da Revolução, uma forma de realização da soberania absoluta e tirânica”. Após a experiência de 1793, segundo Aurelian Craiutu (2003, p. 105), “[...] a democracia foi equacionada com a anarquia, uma regra despótica, forma pervertida da soberania popular”. Se os liberais a temiam, “Os *ultras*, que não eram amigos da democracia ou da soberania popular, também capitalizavam o obscuro legado do Terror” (CRAIUTU, 2003, p. 105).

Assim, a transição para a modernidade, na visão doutrinária, que Rémusat compartilha, corresponderia também a uma virada semântica: seria preciso

encontrar novas palavras para os fenômenos políticos ou, como é o caso, dar novos significados às antigas palavras. O que é democrático, portanto, no pensamento doutrinário não é o regime político, mas o estado da sociedade saída da Revolução. A democracia, afirma Rémusat (1861, p. 813) é “[...] a civilização moderna [...]”. Assim, nas palavras de Craiutu (2003, p. 106), “A definição de democracia como *état social* [...] era um dos muitos *topoi* dos debates durante a Restauração borbônica e figurava principalmente nos escritos políticos dos doutrinários franceses”.

Essa redefinição foi fundada por Royer-Collard, para quem essa ordem social, que se faz presente “nas opiniões, nos hábitos, nos costumes, nos interesses, na legislação civil, é fundada na igualdade” (RÉMUSAT, 1861, p. 795). Essa nova configuração da sociedade seria, ademais, “o resultado mais seguro, mais evidente, da revolução” (RÉMUSAT, 1861, p. 795). Ainda na época em que Rémusat publica seu artigo, o debate acerca do significado da Revolução Francesa continua relevante e os termos em que ele foi tecido por Royer-Collard na década de 1820 servem ainda de referência para a argumentação.

Essa definição do *état social* da França, que marcou o pensamento doutrinário, foi formulada em um discurso pronunciado na Câmara dos Deputados no dia 22 de janeiro de 1822, cujo tema central era a liberdade de imprensa. Nele, Royer-Collard (1822 *apud* BARANTE, 1863, p. 130) afirma que a falência da “[...] velha sociedade [...]” corresponde à das “[...] magistraturas independentes [...]” que, se não partilhavam a soberania, constituíam limites ao poder real – “[...] verdadeiras repúblicas na monarquia [...]”.

Após a obra fragmentadora da Revolução, a democracia, afirma Royer-Collard (1822 *apud* BARANTE, 1863, p. 135), “é o fato que domina hoje a sociedade e que deve presidir nossa política”, de modo que dar à aristocracia uma maior parte no governo, cedendo às investidas ultrarrealistas, seria constituí-lo “em sentido inverso ao da sociedade”. Em passagem especialmente importante, afirma que

A democracia fez revoluções [...]; ela fez a nossa. Ela quis modificar o estado interior da sociedade e ela o fez. [...] Passando por muitas infelicidades, a igualdade de direitos (é o verdadeiro nome da democracia, expresso-o claramente) prevaleceu; reconhecida, consagrada pela Carta, ela é hoje [...] a forma universal da sociedade, é



assim que a democracia está em toda parte (ROYER-COLLARD, 1822 *apud* BARANTE, 1863, p. 136-137).

A democracia, tal como a compreende o autor, é a igualdade civil, a igualdade diante da lei. Não se confunde, portanto, com a forma de governo em que o fundamento do poder é a vontade do povo, ideia que se pretende rejeitar. Como coloca Darío Roldán (1999, p. 4-5), “[...] os doutrinários elaboraram uma construção intelectual que supunha remeter às masmorras anedóticas de um passado bárbaro o sufrágio universal [...]”. Portanto, é preciso definir com cuidado o significado de cada um desses termos no discurso doutrinário, ainda mais quando se considera que, além da soberania popular, não fica menos proscrita a visão ultrarrealista mais estreita, propriamente reacionária, que pretende restabelecer uma monarquia de direito divino nos moldes do Antigo Regime. François Guizot (1858, p. 3) deixaria claro em suas *Memórias* ter defendido “[...] uma a uma a liberdade contra o poder absoluto e a ordem contra o espírito revolucionário [...]”. Assim, como resume Rémusat, se põe uma questão grave:

[...] a questão da democracia ou a de saber como se pode, dada a constituição democrática da sociedade francesa, fazer coexistir com ela de uma maneira durável a monarquia constitucional ou mesmo qualquer outro regime livre e regular (RÉMUSAT, 1861, p. 794).

O tema é inescapável nesta dissertação, porque este é o ponto em que a influência dos doutrinários, particularmente de François Guizot, sobre Tocqueville é julgada mais relevante. Rémusat (1861, p. 801), já na década de 1860, afirmava considerá-lo “[...] uma espécie de continuador de Royer-Collard com relação a essa grande questão da democracia”. Um século depois, Douglas Johnson (1963, p. 84) afirmaria que tanto Guizot quanto Tocqueville “[...] foram oponentes do processo de igualização que chamaram de democracia [...]”. Mais recentemente, Aurelian Craiutu (2003, p. 93) sustentou a hipótese de que “[...] quando pensou sobre a igualdade de condições, Tocqueville começou, adaptando-a criativamente, pela teoria de Guizot da ‘civilização’ [...]”. A seus olhos, *democracia* adquiriu quase o mesmo sentido que *civilização* tinha para Guizot.

Minha hipótese é que a influência particular de François Guizot sobre a visão tocquevilliana do progresso da igualdade de condições é menor do que sustentam os autores. Embora seja preciso manter a afirmação mais geral de que houve uma influência do *campo doutrinário*, a “adaptação criativa” que Tocqueville

teria feito de Guizot tem a meu ver uma extensão que o afasta definitivamente do antigo mestre. Ao lado de Ralph Hancock, acredito que um olhar mais aprofundado sobre a obra desses autores permite enxergar a um só tempo a dívida de Tocqueville e a profundidade de seu distanciamento com relação ao professor já em *A Democracia na América* (HANCOCK, 2001, p. 216). Contudo, enquanto Hancock (2001, p. 215) procura situar essa influência num plano “[...] mais profundo que o de qualquer conteúdo particular de sua história da ascensão da democracia [...]”, procuro esmiuçar os meandros dos conceitos de *civilização* e de *revolução democrática* para desfazer os lugares comuns dos estudos comparativos entre os autores oitocentistas.

## 2.2. “A NAÇÃO BURGUESA É TUDO”

1789 figura, para Guizot, como o início da “[...] terrível regeneração da França [...]” (HCE, p. 146). Compreender a transformação vivida passaria, assim, pelo entendimento de toda a história e por, parafraseando Carta Constitucional, “[...] reatar enfim a cadeia dos tempos [...]” (HOGR 1, p. 5). O conceito que o auxiliou nessa tarefa, no final da década de 1820, foi o de civilização. Para definir o sentido desse termo, ao qual se ligam “[...] ideias mais ou menos claras, mais ou menos extensas [...]” (HCE, p. 30), Guizot empreende uma investigação em busca do que o senso comum entende pela palavra. Apresenta, então, quatro exemplos distintos, procurando descobrir “[...] se o instinto geral reconheceria neles o estado de um povo que se civiliza, se lá está o sentido que o gênero humano liga naturalmente à palavra ‘civilização’ [...]” (HCE, p. 30).

Dessa investigação decorre que o *progresso* é a principal característica estruturante da civilização, de modo que ser civilizado é estar em processo de civilizar-se. Assim, ela seria, antes de qualquer coisa, “[...] o aperfeiçoamento da vida civil, o desenvolvimento da sociedade propriamente dita, das relações dos homens entre si. [...] uma distribuição mais igualitária, entre os indivíduos, da força e do bem-estar produzidos” (HCE, p. 32-33). Esse progresso, afirma Guizot, depende de duas ordens de fatos, exteriores e interiores, sociais e morais. Assim,

Dois fatos estão compreendidos nesse grande fato [da civilização]; ele subsiste sob duas condições e se revela por dois sintomas: o desenvolvimento da atividade social e o da atividade intelectual, o progresso da sociedade e o progresso da humanidade (HCE, p. 34).

A compreensão da história da civilização passa, assim, pelo entendimento dessas duas ordens de fatos, pois “[...] os dois elementos da civilização [...] são [tão] intimamente ligados, que à visão de um, o gênero humano conta com o outro” (HCE, p. 36). Guizot destaca ainda que pode haver desencontros na realização prática de um e outro fato, de modo que “Às vezes é apenas após longos intervalos de tempo, após mil transformações, mil obstáculos, que o segundo fato se desenvolve e vem de alguma maneira completar a civilização que o primeiro havia começado” (HCE, p. 37). Contudo, um vem fatalmente completar o outro e “[...] quando se olha bem, reconhece-se o laço que os uniu” (HCE, p. 37).

Para este capítulo, é essencial compreender como se desenvolveu o fato externo da civilização, ou seja, como essa distribuição mais igualitária da força e do bem-estar se desenvolveu na sociedade francesa. Assim, a igualização das condições aparece para ele como o “[...] traço essencial que distingue a Europa moderna da Europa primitiva [...]” (HCE, p. 168) e que põe em segundo plano as distinções entre o clero, a nobreza e a burguesia. Do século V ao XII, a sociedade continha “[...] reis, uma aristocracia laica, um clero, burgueses, colonos, poderes religiosos e civis, os germes, em uma palavra, de tudo o que forma uma nação [...]” (HCE, p. 167). Contudo, não haveria nação propriamente dita, porque não havia “[...] nada de público [...]” (HCE, p. 167). O que chama a atenção, portanto, é “[...] a diversidade, a separação, a independência dos elementos da antiga sociedade europeia” (HCE, p. 200). No século XVIII, “A fusão de todas essas sociedades em uma só está concluída [...]” (HCE, p. 200). A sociedade moderna, dessa forma, estaria caracterizada pela separação entre “[...] duas figuras na cena do mundo, o governo e o povo” (HCE, p. 167).

Assim, estamos diante de uma transformação de longo prazo, que se deu dos séculos XIII ao XVIII, e não subitamente em 1789. Além disso, esse movimento de simplificação da sociedade está ligado, para Guizot, à emancipação das comunas e ao desenvolvimento da burguesia. Uma vez estabelecido o regime feudal, argumenta, “[...] se formaram entre os proprietários dos feudos novas necessidades, certo gosto pelo progresso, pela melhora; para satisfazê-lo, um pouco de comércio e de indústria reapareceu nas cidades de seus domínios [...]” (HCE, p. 151). Homens de diversas origens, “[...] não somente homens da classe inferior [...]” (HCE, p. 152), vieram povoar essas cidades, “[...]”

tornaram-se burgueses [...]” (HCE, p. 152). No seio da sociedade feudal teria surgido, portanto, a nova classe que viria a transformar a sociedade europeia. Contudo, seu desenvolvimento não se fez acompanhar pelo da segurança. Acostumados à vida errante, os novos proprietários do solo encontravam na pilhagem e na conquista “[...] um grande meio de satisfazer suas paixões [...]” (HCE, p. 152). Foi assim que “As extorsões dos senhores sobre os burgueses redobram a partir do século XII [...]; era sobre os burgueses que se exercia sua violência” (HCE, p. 152).

À violência dos senhores, a burguesia teria que impor uma verdadeira sublevação. “A emancipação das comunas no século XI”, diz Guizot, “foi o fruto de uma verdadeira insurreição, uma verdadeira guerra, guerra declarada pela população das cidades aos seus senhores” (HCE, p. 154). Coloca-se assim, explicitamente, o tema da luta de classes, pois foi dela, “[...] do seio da variedade, da inimizade, da guerra, [que] saiu a unidade nacional da Europa moderna [...]” (HCE, p. 158). Comparando uma e outra época, Guizot afirmará que “Aqui, a nação burguesa é tudo, a comuna nada; lá, a nação burguesa não é nada, a comuna tudo” (HCE, p. 148).

O movimento histórico é, então, concluído pela realização da unidade nacional no seio da burguesia<sup>12</sup>. Opondo-se à tendência constante de todos os elementos sociais “[...] à separação, ao isolamento, a uma existência local e especial [...]” (HCE, p. 218) que caracterizou a primeira época, vemos sua aproximação, uma nova tendência “[...] a se formar em sociedade geral, em corpo de nação e de governo” (HCE, p. 218).

Notam-se, assim, duas características fundamentais da transição para a modernidade. Há um movimento de simplificação, das hierarquias complexas à

---

<sup>12</sup> Segundo Sarah Maza (2007, p. 23), contrastando com a hostilidade ao burguês, mas sobretudo com a *ausência* de referência a tal classe nos discursos políticos do século XVIII, a geração da Restauração produziu “[...] uma narrativa triunfalista no seio da qual o burguês faz figura de herói tanto para o passado quanto para o presente e o porvir”. Desenvolvendo a hipótese de uma gênese política (e não apenas social) da burguesia, a autora se volta para a dinâmica político-ideológica da Restauração em que, um grupo social, a nobreza, tenta dominar a arena política reivindicando sua identidade histórica de classe. Assim, seus adversários trataram de construir sua própria narrativa histórica. Não por coincidência, afirma, os pais desse novo discurso sobre a burguesia, Thierry, Guizot, Royer-Collard, Barante, Thiers, Mignet e outros, encontram-se na oposição aos ultrarrealistas. Dessa forma, embora acredite ser excessivo afirmar uma invenção puramente política da burguesia, Sarah Maza (2007, p. 28) afirma que, dadas certas transformações econômicas e políticas, “[...] foi o combate na arena política da Restauração que mais contribuiu para a identificação positiva de uma ‘burguesia’ ao papel central na história da nação”.

igualdade, e um movimento de incremento da coesão social, uma vez que se sai de um estado de isolamento para a constituição do “corpo da nação”. Além disso, enquanto parte de um movimento de aperfeiçoamento do homem e da sociedade, a transição para a modernidade é irreversível.

Na história da civilização, afirma Guizot, dois fatos se evidenciam: de um lado a “[...] liberdade e a inteligência do homem, o que ele acrescenta de seu, porque o pensa e o quer assim [...]” (HCE, p. 219) e, de outro, “[...] o que ela tem de fatal, o que escapa à ciência e à vontade humana [...]” (HCE, p. 219). Ao longo da história, “[...] o homem avança na execução de um plano que não concebeu, de que não tem nem mesmo conhecimento; é o operário inteligente e livre de uma obra que não é a sua. [...] Assim se executa, pela mão dos homens, o plano da Providência sobre o mundo [...]” (HCE, p. 219).

O elemento providencial já estava presente no discurso de Royer-Collard (1822 *apud* BARANTE, 1863, p. 134), que afirmava que a democracia “[...] aflui com abundância na bela França, mais que nunca favorecida pelo céu. Que outros se aflijam ou se irrite; quanto a mim, rendo graças à Providência por ter chamado às benesses da civilização uma parte maior de suas criaturas”. A consequência mais evidente disso é que “É preciso aceitar esse estado [...]” (ROYER-COLLARD, 1822 *apud* BARANTE, 1863, p. 134).

O progresso da civilização, progresso das relações sociais em primeiro lugar, como o coloca Guizot, não exclui a ação humana, mas a limita. Ao homem, não caberia questionar a vontade divina e desejar, como os ultrarrealistas, reverter o movimento histórico ao estado anterior à Revolução. O apelo à Providência tem, portanto, um papel político bem específico, o de rejeitar o discurso reacionário<sup>13</sup>.

Não obstante, o futuro não pode ficar em aberto, uma vez que a ameaça revolucionária precisa ser igualmente conjurada. É notável, nesse particular, que

---

<sup>13</sup> A obra capital sobre a ação da Providência na história, do ponto de vista ultrarrealista, é MAISTRE, Joseph de. *Considérations sur la France*. 2<sup>o</sup> éd. Londres: 1797. Segundo José Soares (2009, p. 11), aos olhos de Joseph de Maistre, “[...] Reforma, Ilustração e Revolução representaram momentos distintos do mesmo projeto moderno, caracterizado pela recusa da transcendência e pelo esforço de autonomia individual e coletiva. Ao elaborar uma das primeiras críticas globais a esse projeto, que ele pioneiramente identificava com o avanço do ‘individualismo’ – o qual, por seu turno, produz dialeticamente sua própria negação, recaindo naquilo que ele não menos pioneiramente classificou como niilismo moderno (‘rienisme moderne’) – Maistre trouxe à luz temas destinados a um grande futuro nas ciências humanas”.

Guizot insista por seis vezes ao longo do curso<sup>14</sup> sobre o caráter definitivo desse processo. Foi, afirma, “[...] entre os séculos XII e XVI, que se operou na Europa o trabalho lento e oculto que conduziu nossa sociedade a essa forma nova, a esse estado definitivo” (HCE, p. 183). As transformações que Guizot observa na França, nota-as também na Inglaterra, uma vez que se trata nesse curso da civilização europeia. Também lá, havia um “[...] objetivo definitivo [...]” (HCE, p. 258) na abolição do poder absoluto. De fato, admite, as diferenças entre as histórias da França e da Inglaterra foram grandes, “[...] mas no fundo a situação geral era parecida e o evento definitivo teve o mesmo sentido” (HCE, p. 286). Irreversível, providencial, o advento da modernidade escapa à vontade humana, sendo preciso se conformar a ele. Não se deve, contudo, incorrendo no excesso oposto, buscar aprofundá-lo, erro em que caíam as doutrinas revolucionárias.

No entanto, assim comprimida no tempo, a civilização chegaria a um estado estacionário, de verdadeiro imobilismo, o que negaria seu caráter progressivo, sua característica definidora. Contudo, argumenta-se, é a própria estabilidade do novo estado social que possibilita o progresso, enquanto a revolução e a instabilidade lhe seriam opostas. Quando aborda o reinado de Luís XIV, Guizot não tem dificuldades de afirmar que seu poder era “[...] a um só tempo definitivo e progressivo, que não teme a inovação, porque pode contar com o porvir” (HCE, p. 282). Assim, a manutenção da ordem, de um poder definitivo, não aparece em Guizot como um obstáculo ao progresso, mas como sua condição.

Além disso, a sociedade moderna é progressiva porque o movimento que a originou foi duplo. Como evocado acima, houve simplificação com relação à diversidade hierárquica, mas também complexificação, uma vez que se multiplicam as possibilidades das relações entre suas partes constitutivas. Olhando para a Europa “primitiva”, percebe-se que

Tudo se dá ao contrário na Europa moderna; todos os elementos, todos os incidentes da vida social se modificam, agem e reagem uns sobre os outros, as relações dos homens entre si são muito mais numerosas, muito mais complicadas [...]. No tempo que percorremos, um grande número de fatos ocorriam de forma isolada, estrangeiros [uns aos outros], sem influência recíproca. Hoje, não há mais isolamento, todas as coisas se tocam, se cruzam, alteram-se ao se tocar (HCE, p. 235).

---

<sup>14</sup> Páginas 28, 183 (2 vezes), 219, 258 e 286.

Não se pode deixar de notar, aqui, uma inovação fundamental com relação à concepção de modernidade formulada por Royer-Collard no discurso supracitado. A sociedade que saía da Revolução era, a seus olhos, *société en poussière*. Ao destruir as magistraturas independentes da velha sociedade,

A revolução só deixou de pé os indivíduos. A ditadura que a terminou consumou, com relação a isso, sua obra; dissolveu até a associação física, por assim dizer, da comuna; dissipou até a sombra das magistraturas depositárias de direitos e devotadas à sua defesa. Espetáculo sem igual! Até então só era possível encontrar nos livros dos filósofos uma nação assim decomposta e reduzida a seus últimos elementos (ROYER-COLLARD, 1822, *apud* BARANTE, 1863, p. 131).

Nada disso se faz presente em Guizot, uma vez que, no longo curso da civilização, “Esperamos, invocamos com impaciência o tempo dos interesses gerais, da ordem, da unidade social” (HCE, 234). Além disso, no final da década de 1820, Guizot não rotula de democrática a sociedade moderna. A transição, como se viu, se faz através do conceito de civilização.

Evidentemente, ainda sob a Restauração, Guizot formulou a transição à modernidade com a passagem de uma sociedade hierárquica para uma sociedade em que o poder se encontra difuso. Evocada frequentemente para demonstrar essa tese, a brochura *De la peine de mort en matière politique* precisa ser mencionada. De fato, ao argumentar pela ineficácia da pena de morte nas novas condições sociais da França, Guizot afirma:

Onde estão os chefes eminentes, devotados, que era suficiente destruir para destruir um partido? Sob que nomes próprios vêm assim se concentrar a influência e o perigo? Poucos homens têm um nome, e mesmo estes são pouca coisa. O poder deixou os indivíduos, deixou os lares onde outrora habitava; espalhou-se por toda a sociedade, circula por ela rapidamente, dificilmente visível em cada lugar, mas presente por toda parte (GUIZOT, 1822, p. 11).

É evidente, portanto, que Guizot compartilha com Royer-Collard uma visão da modernidade francesa em que não há mais hierarquias sociais preestabelecidas. Assim, nenhuma objeção pode ser feita à conclusão de Aurelian Craiutu (2003, p. 108) de que “O maior tema defendido por Guizot em *De la peine de mort en matière politique* é que a Revolução acelerou a tendência à uniformidade social e a igualdade de condições, criando uma nova sociedade [...]”. Também Pierre Manent (1990, p. 143) percebe essa tese quando afirma que

neste texto Guizot faz “[...] uma impressionante análise da mudança ocorrida, na época moderna, nas relações entre o poder e a sociedade [...]”.

Contudo, parece-me uma extrapolação afirmar que “A conclusão do argumento de Guizot não deixa ambiguidades: todos vivemos sob o império da democracia e devemos obedecer às suas leis” (CRAIUTU, 1999, p. 489). Durante toda a década de 1820, Guizot hesitou em dar a essa sociedade nova o epíteto de democrática. Acredito que essa extrapolação não seja superficial e deva ser sublinhada, porque tem o papel específico de forçar a aproximação entre François Guizot e Royer-Collard. De fato, Craiutu argumenta que

Por democracia como condição social, Guizot, Rémusat e Royer-Collard referiam-se ao advento de um novo tipo de sociedade que acarretava uma nova configuração dos costumes, sentimentos, leis e instituições. Em outras palavras, eles usavam o termo *democracia* para designar a nova sociedade *igualitária* [...] (CRAIUTU, 2003, p. 105).

O interesse em aproximar os autores reside num fato percebido e explicitado por Craiutu (2003, p. 90): “as afinidades entre Tocqueville e Royer-Collard são mais ou menos óbvias [...]” enquanto “[...] é mais difícil descrever com precisão a relação entre o pensamento político de Tocqueville e as ideias de Guizot”. Assim, a influência pessoal de Guizot sobre Tocqueville é deduzida de uma aproximação suposta entre os dois intelectuais doutrinários. Contudo, como se viu, não apenas Guizot hesita quanto ao epíteto “democrática” quanto se distancia de Royer-Collard na questão da fragmentação social. Ao afirmar que Guizot enxergava a modernidade como transição da sociedade aristocrática para a sociedade democrática, faz-se uma leitura de sua obra guiada pelo imperativo de associá-lo a Alexis de Tocqueville.

É apenas em 1837, já sob a Monarquia de Julho, no artigo *De la démocratie dans les sociétés modernes*, texto frequentemente visto como uma crítica a Tocqueville, que Guizot encara a democracia como força social, evidenciando a transição do sentido político do termo, próprio à antiguidade, para seu sentido moderno. Nas repúblicas da Antiguidade, afirma, “[...] a democracia era vista como o maior risco para a sociedade. Era o império absurdo, desregrado, dos pobres sobre os ricos, dos ignorantes sobre os sábios, da multidão sobre a elite da cidade” (DSM, p. 197). Após a queda do Império Romano, “A dominação da minoria se estabelece mais violenta, mais caprichosa, mais estranha a toda



ideia de ordem social que os homens já tivessem talvez visto” (DSM, p. 197). Ao mesmo tempo, no entanto, que se superava a Idade Média, os homens buscavam cada vez mais a liberdade, “E à medida que se emancipava, essa população se distribuía em uma multidão de condições prodigiosamente diversas e desiguais em bens e direitos sociais” (DSM, p. 198).

Foram potências de ordem moral, a fé e a razão, que imprimiram “[...] a esse movimento uma dignidade, uma autoridade, que a antiguidade não poderia suspeitar” (DSM, p. 198). A sociedade cristã, afirma, “[...] repousava sobre estas duas bases: – a fraternidade de todos os homens por sua fé em Jesus Cristo; – a igualdade de todos os homens diante de Deus” (DSM, p. 199). O lento trabalho do cristianismo teria consistido, portanto, em fazer prevalecer esses princípios na sociedade, “[...] princípios os mais favoráveis à extensão, à aceleração do movimento democrático, já tão presente e inflamado na sociedade civil” (DSM, p. 200).

Quando a Igreja, percebendo esse movimento, fechou-se em sua hierarquia, “A razão se fez herdeira da fé” (DSM, p. 201). Assim, os filósofos e “[...] os livres pensadores se apossaram [das máximas cristãs] e as secularizaram fortemente, aplicando ao mundo e à vida atual o que a Igreja aplicava ao céu e à vida futura” (DSM, p. 201). Por fim, aplicando à sociedade esses princípios, “A igualdade dos homens diante de Deus tornou-se a igualdade diante da lei” (DSM, p. 201).

Contudo, esse movimento ganhou uma força maior, proclamando “[...] em nome de todos, seu direito a tudo [...]” (DSM, p. 202). Por um efeito natural da situação histórica, desceu na escala social, “Recrutou e engajou a seu serviço as forças mais brutais, as paixões mais grosseiras, as ideias mais estreitas, as pretensões mais cegas” (DSM, p. 202). A democracia, portanto, é uma força social, uma força de superação das hierarquias sociais, mas uma força incapaz de instituir uma ordem política. A democracia

É um grito de guerra; é a bandeira da maioria situada abaixo contra a minoria situada acima. Bandeira erguida tanto em nome dos direitos mais santos quanto em nome das paixões mais grosseiras e insensatas, levantada tanto contra as usurpações mais iníquas, quanto contra as superioridades mais legítimas (DSM, p. 197).

Apesar da unidade conferida pela civilização ao mundo moderno, o movimento democrático é uma força em aberto, que não possui um sentido determinado, não oferece alternativas políticas específicas e, por isso, precisa ser dirigido. Guizot encontrará na classe média, na nação burguesa incorporada ao Estado, a força capaz de dirigir a sociedade. Assim, ergueu um edifício teórico estritamente elitista cuja aplicação foi, ao menos em parte, responsável pelo imobilismo a que se viu confinada a Monarquia de Julho, cuja crise final se deu em meio a um imenso debate sobre a expansão do sufrágio.

### 2.3. “UM MUNDO ONDE NADA SE ENCADEIA”

A correspondência de Tocqueville com Royer-Collard é bem conhecida e a amizade entre eles, a despeito da diferença de idades, sublinhada tanto por Prosper de Barante quanto por Gustave de Beaumont (DÍEZ DEL CORRAL, 1989, p. 360). Sabe-se que Tocqueville (1835, *apud* DE LANZAC, 1930, p. 879) lhe enviou os primeiros volumes, ainda não publicados, de *A Democracia na América*, adicionando um pequeno bilhete em que expressa “[...] a admiração sincera que professo por seu caráter e seus escritos [...]”.

Também se conhece, graças às anotações de Tocqueville conservadas no arquivo familiar, que ele seguiu com assiduidade o curso da *História da Civilização na França*, de Guizot, compartilhando com os amigos Gustave de Beaumont e Louis de Kergolay a admiração pelo historiador (DÍEZ DEL CORRAL, 1989, p. 47). Em carta ao primeiro, datada de 30 de agosto de 1830, Tocqueville (OCB 6, p. 6) afirma ter aprendido a empregar os pequenos momentos de folga e posto “[...] essa ciência em benefício sobretudo da leitura da maior parte de Guizot”, aconselhando ser preciso “[...] que o releiamos juntos nesse inverno, meu caro amigo; [pois] é prodigioso na decomposição das ideias e no domínio das palavras, realmente *prodigioso*”.

Essa influência do campo doutrinário se mostra desde as primeiras páginas da *Democracia*, quando Tocqueville afirma que a igualdade de condições e sua influência prodigiosa na sociedade americana foram os fatos que mais chamaram sua atenção na viagem aos Estados Unidos. Esse fato primeiro “[...] cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que não produz” (DA I 1, p. 7).

Embora já se tenha discutido muito sobre os motivos que teriam inspirado o interesse pelos Estados Unidos, o caso americano só tem interesse para ele pela analogia manifesta com o que se encontra na França. Tocqueville (DA I 1, p. 7-9) desenha, então, o quadro de uma “[...] grande revolução democrática [...]” que, se não atingiu em toda parte os “[...] limites extremos [...]” em que pode ser observada nos Estados Unidos, não é menos verdadeira e perceptível em “[...] todo o universo cristão [...]”. A história aparece, então, como campo incontornável para a observação desse fenômeno.

O quadro é de um turbilhão em que se evidencia a complexidade da sociedade que se forma. Se no passado a França esteve dividida entre poucas famílias de proprietários de terras que governavam os habitantes, se só havia nessa época um meio de governo – a força – e uma só origem para o poder – a propriedade fundiária –, “A sociedade, tornando-se com o tempo mais civilizada e mais estável, as diferentes relações entre os homens tornam-se mais complicadas e numerosas” (DA I 1, p. 8).

Esse movimento, que abriga todas as classes da sociedade e que tende à sua mescla final, é elegantemente resumido na frase “Os reis se arruínam nos grandes empreendimentos; os nobres se esgotam em guerras privadas; os plebeus se enriquecem no comércio” (DA I 1, p. 8). A instituição das comunas introduz “[...] a liberdade democrática no seio da monarquia feudal [...]” (DA I 1, p. 9) e a criação de riquezas móveis introduz aperfeiçoamentos na indústria e no comércio (DA I 1, p. 8-9); os nobres concedem poderes políticos ao povo na pretensão de se opor ao rei ou a seus adversários; a autoridade real, para contrarrestar a nobreza, eleva as classes inferiores. “Uns auxiliam a democracia por seus talentos, outros por seus vícios” (DA I 1, p. 8).

Paralelamente, as luzes se expandem, “[...] o espírito se torna então um elemento de sucesso; a ciência é um meio de governo, a inteligência uma força social [...]” (DA I 1, p. 8). A partir desse momento, deve-se considerar cada nova ideia “[...] como um germe de poder posto ao alcance do povo” (DA I 1, p. 9) e todos os grandes eventos da história voltam-se em proveito da igualdade.

Esse quadro, traçado rapidamente, não difere fundamentalmente do exposto por Guizot. Numa análise de longo prazo da história francesa, destaca-se

a passagem de um estado em que aparecem várias classes sociais para um estado de fusão entre elas, em que se nota a referência à comuna, ao progresso do comércio e das riquezas móveis como elementos de elevação do povo e igualização das relações sociais. O próprio progresso do conhecimento agiria nesse sentido, uma vez que a literatura se torna “[...] um arsenal aberto a todos, onde os fracos e os pobres vêm a cada dia buscar suas armas” (DA I 1, p. 9). Haveria ainda que se destacar que o elemento de conflito, explicitado por Guizot na forma da violência da aristocracia contra a burguesia, na insurreição comunal e no apelo à luta de classes como força progressiva, é matizado em Tocqueville, substituído pelos equívocos que cometem nobres e reis.

Também em Tocqueville o elemento providencial aparece, uma vez que no grande progresso da democracia “[...] todos trabalharam em comum, alguns a contragosto, outros sem o saber, cegos instrumentos nas mãos de Deus” (DA I 1, p. 9). As características a partir das quais Tocqueville deriva a ação providencial na história são bem conhecidas. O desenvolvimento gradual da igualdade de condições é um fato providencial, porque “[...] é universal, durável, escapa a cada dia ao poder humano; todos os eventos, como todos os homens, servem ao seu desenvolvimento” (DA I 1, p. 10).

Contudo, se o movimento providencial marca a irreversibilidade do processo e dá continuidade à crítica ao ultrarrealismo, Tocqueville, sob o impacto da Revolução de Julho, não enxerga um fim claro para o avanço do nivelamento social. À visão da revolução democrática, desafia o leitor: “Pode-se pensar que depois de ter destruído o mundo feudal e vencido os reis, a democracia recuará diante dos burgueses e dos ricos? Parará agora que se tornou tão forte e seus adversários tão fracos?” (DA I 1, p. 10)

Em oposição à história da civilização de Guizot, que constituía um elogio à burguesia e consagrava seu triunfo na nova sociedade, Tocqueville escreve seu livro sob “[...] uma espécie de terror religioso produzido na alma do autor pela visão dessa revolução irresistível que avança há tantos séculos através de tantos obstáculos e que se vê avançar ainda hoje em meio às ruínas que produziu” (DA I 1, p. 10). O progresso contínuo da igualdade entre os homens parece a Tocqueville um fato concreto, do qual não se pode ter dúvidas. Em parágrafo característico de sua retórica profética, afirma que

Chegará um tempo em que se poderá ver na América do Norte cento e cinquenta milhões de homens iguais entre si, que pertencerão todos à mesma família, possuirão o mesmo ponto de partida, a mesma civilização, a mesma língua, a mesma religião, os mesmos hábitos, os mesmos costumes, e através dos quais o pensamento circulará sob a mesma forma e se tingirá das mesmas cores. Todo o resto é incerto, mas disso não há dúvida. Ora, eis aqui um fato inteiramente novo no mundo, um fato de que a própria imaginação não poderia apreender a dimensão (DA I 2, p.219).

A avaliação da sociedade aristocrática que faz Tocqueville também difere substancialmente da de Guizot. Ao invés da violência contra os burgueses, ele vê “[...] uma espécie de bondade recíproca [...]” (DA I 1, p. 11) entre o povo e a nobreza. Longe de constituir elemento de fragmentação do “corpo da nação”, a nobreza aparece como elemento de coesão social. Segundo Tocqueville (DA II 1, p. 98), se “A aristocracia havia feito entre todos os cidadãos uma longa cadeia que remontava do camponês ao rei; a democracia rompe a cadeia e separa os elos”. Nessa sociedade hierárquica, pode haver estabilidade e glória, porque os prazeres do espírito e o trabalho, a ignorância e o culto às artes, a grosseria e o refino do gosto encontram-se em grupos sociais distintos e bem delimitados (DA I 1, p. 12).

Não obstante, o estado social democrático também pode apresentar suas benesses, embora ele seja marcado por tensões e ambiguidades notáveis. Tocqueville (DA I 1, p. 12) afirma, por exemplo, que nele “[...] as ciências seriam menores e a ignorância mais rara; os sentimentos menos enérgicos e os hábitos mais suaves; notar-se-á mais vícios e menos crimes”. A obediência à lei, cuja elaboração seria vista como obra de todos, não degradaria ninguém. Assim, seria estabelecida “[...] uma confiança máscula entre todas as classes, e uma espécie de condescendência recíproca, tão distante do orgulho quanto do servilismo [*bassesse*]” (DA I 1, p. 12). Tal é a imagem tocquevilliana de uma democracia bem regulada.

Embora não se deva desesperar de dirigir o movimento democrático, os governantes têm agido, contudo, na ignorância de suas características. Ao longo da história francesa, afirma Tocqueville (DA I 1, p. 11-15), a democracia foi “[...] abandonada a seus instintos selvagens [...]”; então, “Animada pelo calor da luta [...]”, destruindo até mesmo “[...] todas as leis da analogia moral [...]” e inaugurando “[...] um mundo onde nada se encadeia [...]”, a democracia “[...]”

revirou [...]”, “[...] abalou [...]” ou “[...] destruiu [...]” tudo o que encontrava em seu caminho. Corrigir esse erro deve ser justamente, para ele, o novo foco dos governantes. Daí a necessidade de “[...] uma nova ciência política para um mundo totalmente novo” (DA I 1, p. 10).

Se em Guizot o sentido do progresso parece se concretizar na sociedade moderna e definitiva, Tocqueville parece mais disposto a apontar suas ambiguidades, afastando-se da tranquilidade do antigo professor. Dirigir a democracia passa por apontar os riscos que ela oferece à liberdade. Operando por extremos, afirma que só há “[...] duas maneiras de fazer reinar a igualdade no mundo político: é preciso dar direitos a cada cidadão ou não os dar a ninguém” (DA I 1, p. 49). E a igualdade de condições não é apenas o destino certo da democracia, mas também sua maior paixão. Assim, “[...] a liberdade não é o objeto principal e contínuo do seu desejo; o que amam de um amor eterno é a igualdade [...]” (DA I 1, p. 49).

Essa paixão igualitária não seria característica das “classes inferiores” como o pensam muitos franceses, “[...] o instinto de que falo não é francês, é democrático [...]” (DA I 2, p. 31) e, portanto, uma característica estruturante do novo estado social. Contudo, essa paixão não pode ser satisfeita, uma vez que os meios de igualizar as pessoas tornam-se menos efetivos à medida que seu emprego atinge sucesso.

As instituições democráticas despertam e adulam a paixão da igualdade sem poder nunca satisfazê-la inteiramente. Essa igualdade completa escapa a cada dia das mãos do povo no momento em que ele crê alcançá-la e foge, como diz Pascal, de uma fuga eterna [...] (DA I 2, p. 31).

Impossível de satisfazer, a paixão igualitária corrompe os espíritos, predispondo-os à servidão. Na segunda *Democracia*, Tocqueville explica que os homens dos tempos democráticos sentem um gosto natural pela liberdade, mas

[...] têm pela igualdade uma paixão ardente, insaciável, eterna, invencível; querem a igualdade na liberdade e, se não podem obtê-la, querem-na ainda na escravidão. Suportarão a pobreza, o servilismo, a barbárie, mas não suportarão a aristocracia (DA II 1, p. 96).

Ao longo de seus escritos, Tocqueville tenderá a enfatizar cada vez mais a importância da aristocracia, que, desde a primeira *Democracia*, aparece como elemento de coesão social. Embora continue acreditando na possibilidade de

regular a democracia, Tocqueville (DA II 1, p. 98) retoma e desenvolve, em 1840, o tema das virtudes da sociedade aristocrática, afirmando que o sentimento de pertença regional e familiar é mais vívido nos tempos aristocráticos, levando os homens a “[...] sacrificar seus prazeres pessoais [...]” em nome de seus ancestrais e de seus descendentes. Além disso, como “[...] todos os cidadãos possuem lugar fixo [na sociedade], uns acima dos outros, resulta que cada um dentre eles percebe mais alto um homem de cuja proteção necessita e abaixo descobre alguém de quem pode reclamar o concurso” (DA II 1, p. 98). A consequência mais importante dessa corrente é que esses cidadãos estão “[...] quase sempre ligados de uma maneira estreita a algo que está fora deles, e quase sempre se dispõem a esquecer de si mesmos [...]” (DA II 1, p. 98). A sociedade aristocrática, portanto, teria por característica estruturante a solidariedade entre as classes.

Nada disso é possível numa sociedade em que a igualdade é a paixão dominante que, em sua forma corrompida, leva ao desejo de derrubar o outro. A fragmentação aparece como uma segunda característica estruturante da sociedade democrática e o conceito fundamental para entendê-la é o de *individualismo*, “[...] expressão recente que uma ideia nova fez nascer” (DA II 1, p. 97). Diferente do egoísmo, o individualismo não é um vício privado presente em maior ou menor escala em todas as sociedades. Ele é de origem democrática (DA II 1, p. 98), é um julgamento errado que leva “[...] cada cidadão a se isolar da massa de seus semelhantes e a se retirar à parte com sua família e seus amigos [...]” (DA II 1, p. 97), caracterizando-se, portanto, pelo esgotamento das virtudes públicas.

A mobilidade da sociedade democrática impede o tipo de laço anterior, novas famílias se elevam o tempo todo e as famílias antigas entram em decadência, “[...] a trama dos tempos se rompe a cada momento e o vestígio das gerações se apaga” (DA II 1, p. 98). A proximidade das classes, por sua vez, faz com que “[...] seus membros se tornem indiferentes e como que estrangeiros entre si” (DA II 1, p. 98). Enquanto os séculos aristocráticos voltavam o homem para fora de si mesmo, a democracia “[...] o volta sem cessar para si mesmo e ameaça trancafia-lo por completo na solidão de seu próprio coração” (DA II 1, p. 99).

Os malefícios dessa condição social seriam expostos anos mais tarde, quando Tocqueville escreveu, sob o impacto de uma nova revolução, suas *Lembranças de 1848*. Sua argumentação se voltou então contra o domínio político das classes médias apregoado por François Guizot, à frente do ministério desde 1840. A Revolução de 1830 representaria, aos olhos de Tocqueville, o triunfo da classe média e o domínio de seus hábitos sobre o governo. Denuncia, assim, que os poderes políticos encontravam-se compactados “[...] nos limites estreitos dessa burguesia [...]” (SV, p. 13), que vive “[...] tanto do Tesouro público quanto de sua própria indústria” (SV, p. 13) e que “[...] quase só pensava em assuntos públicos para canalizá-los em benefício de seus interesses privados, esquecendo facilmente em seu pequeno bem-estar as pessoas do povo” (SV, p. 14). Longe de corrigir os instintos selvagens da democracia, o predomínio político da burguesia, numa espécie de adequação funcional, tenderia a acentuá-los ao fazer do individualismo a regra para a direção dos negócios públicos.

#### 2.4. DA SOCIEDADE PÓS-REVOLUCIONÁRIA À SOCIEDADE EM REVOLUÇÃO

Percebe-se, então, que embora haja uma tendência da historiografia a afirmar a dívida de Tocqueville para com Guizot no que diz respeito à avaliação da natureza da sociedade moderna, ou seja, ao seu caráter igualitário, é preciso destacar algumas diferenças fundamentais. Assim, precisa ser matizada a afirmação de Craiutu (2003, p. 96) de que a marcha para a igualdade civil que Tocqueville aponta seja um “[...] tema que também tem ampla importância nos escritos históricos de Guizot [...]”.

Pode-se observar que o advento da sociedade moderna corresponde, para Guizot, a um movimento que vai do isolamento das diversas classes (reis, aristocracia, clero, burgueses, colonos etc.) à coesão no “corpo da nação”, enquanto em Tocqueville ocorre o contrário: a hierarquia de Antigo Regime produziria coesão, enquanto a sociedade burguesa seria essencialmente fragmentada. O papel histórico da aristocracia também é subvertido e sua violência substituída pelas benesses que ofereceria e das quais a burguesia, fechada em seus “limites estreitos” seria incapaz.

Percebe-se, então, o valor que confere o autor normando à sociedade aristocrática, coesa e solidária, diante da sociedade democrática burguesa,



fragmentada e individualista. Não se pode derivar disso que Tocqueville desejasse um retorno da nobreza de Antigo Regime ao poder, uma vez que ficou clara a irreversibilidade providencial do fato democrático. Nisso, Tocqueville se aproxima muito da visão de Royer-Collard, para quem a sociedade democrática, inaugurada pela Revolução, era essencialmente fragmentada. Mesmo assim, seria preciso destacar que o conceito tocquevilliano de *revolução* democrática se aplica à realidade de todo o universo cristão, e não apenas à França – um de seus pontos polêmicos é justamente tornar a Revolução francesa apenas um episódio de algo que a sobrepuja. Além disso, como se verá em maior detalhe nos capítulos que se seguem, Tocqueville enxergava a possibilidade de uma sociedade democrática bem regulada, ou seja, capaz de equacionar igualdade e liberdade.

Assim, a afirmação de Johnson (1963, p. 84) de que “[...] ambos foram oponentes do processo de igualização que chamaram de democracia [...]” não se sustenta. Pelo contrário, colocada dessa forma, a afirmação mais confunde do que esclarece. Em Guizot, é preciso diferenciar entre o processo histórico de igualização e a democracia como potência niveladora. Em 1828, o primeiro era identificado à marcha da civilização, fundamental para a criação da nação burguesa. Nesse sentido, Guizot não se opõe a ele de modo algum. Ao contrário, ele aparece, como se viu, como o “[...] traço essencial que distingue a Europa moderna da Europa primitiva [...]” (HCE, p. 168). Trata-se, portanto, menos de condenar o processo de igualização que de lhe assegurar um fim. É esse o sentido da insistência de Guizot no caráter definitivo da sociedade moderna e o motivo pelo qual, em 1837, identifica a democracia a uma potência niveladora, “um grito de guerra”, que é preciso deter, porque não é capaz de instituir nenhuma ordem política. Aos olhos de Guizot, a sociedade moderna é legitimamente *pós-revolucionária*, a história encontrou nela a sua culminação.

Esses sentidos estão confundidos na afirmação de Johnson, que se torna mais complicada ao atribuir a Tocqueville a mesma rejeição de Guizot à democracia. É inegável que, desde 1835, Tocqueville identifica a democracia à potência niveladora responsável pelo processo histórico de erradicação das hierarquias. Contudo, o “terror religioso” que Tocqueville diz ter sentido à visão dessa revolução irresistível se deve à falta de regulação, ao abandono da

democracia a seus “instintos selvagens”, enfim, à incapacidade que encontra nos governantes franceses de assumir a frente desse movimento, conduzindo-o.

Por fim, a análise mais precisa da influência de Guizot sobre Tocqueville com relação à questão da democracia com que teve contato foi a de Ralph Hancock. Ao invés de focar nos tópicos tradicionais, ou seja, democracia como estado social e transição da sociedade aristocrática para a democrática, Hancock buscou essa influência nas duas componentes da civilização descritas por Guizot. Assim, a sua análise recaiu sobre o que Tocqueville aprendeu da “[...] ênfase de Guizot nos ‘dois tipos de fatos’ que a análise histórica deve dispor lado a lado, os fatos externo e interno, o desenvolvimento das relações sociais e o desenvolvimento da mente” (HANCOCK, 2001, p. 215). Essa análise me chamou a atenção porque Hancock demonstra que há grande distância entre a segurança de Guizot quanto à conciliação fatal dos dois fatos e o rompimento das leis da analogia moral que atemoriza Tocqueville. Para Hancock (2001, p. 215), “[...] a lição a ser aprendida com a Revolução francesa é muito mais problemática para a história do progresso para Tocqueville que para Guizot”. Restringindo-me aos fatos externos, isso foi precisamente o que quis mostrar: a distância que separa a confiança no sucesso da “nação burguesa” do temor frente a um mundo fragmentado onde “nada se encadeia”. Para Tocqueville, a história não acabou, a sociedade moderna é sociedade *em revolução*.

Em 1861, no discurso de recepção do sucessor de Tocqueville na Academia Francesa, Guizot afirmaria ter dificuldade de compreender como a vida política pôde afastá-lo de Tocqueville, com quem tinha, afinal, tantas afinidades. Assim,

O que desejava, o que buscava para nossa pátria o Sr. de Tocqueville, eu o desejava, eu o buscava como ele; nós tínhamos, não hesito em dizer, pelas liberdades públicas e pelas instituições que as fundam, o mesmo amor, inspirado por ideias e sentimentos por fim muito semelhantes e contido mais ou menos nos mesmos limites (GUIZOT 1861, p. 118).

Embora Craiutu acredite que essas afirmações sejam (2003, p. 93) “[...] muito mais que um reconhecimento circunstancial ou retórico aos méritos de um amigo falecido [...]”, acredito que sejam pouco mais do que isso. Além das diferenças apontadas na maneira como encaravam a sociedade moderna,

demonstrarei nos capítulos que se seguem que Tocqueville e Guizot tinham discordâncias profundas quanto ao significado das liberdades públicas e às instituições que podem sustentá-las.

## CAPÍTULO 3: A REALEZA MODERNA E A NOVA ARISTOCRACIA

Este capítulo destina-se à discussão das questões da soberania e do pluralismo na obra de François Guizot. Consciente de que, como percebeu Rosanvallon (1985, p. 30-31), Guizot sempre concebeu sua obra como uma realização prática<sup>15</sup>, não deixo de notar, contudo, a coerência e a continuidade *éclatantes* de seu pensamento político, de modo que me refiro com frequência à “teoria da soberania de Guizot”. Dessa forma, em movimentos alternados, procuro destacar as alterações de seu discurso e o que ele constitui de sistemático. Pretendo, assim, evitar o que Skinner chamou de mitologia das doutrinas e, simultaneamente, delinear alguns traços gerais que possam servir à comparação – levada a cabo no capítulo seguinte – com a obra de Alexis de Tocqueville.

A análise se dará em três partes: a primeira discute a questão das atribuições do poder executivo nos primeiros anos da Restauração, explorando a polêmica com os ultrarrealistas; a segunda procura expor o que Guizot entende por soberania de direito bem como as condições que impõe ao exercício da soberania de fato após a virada ultrarrealista de 1821; a terceira e última parte, focada no período final da Restauração, versa sobre o desenvolvimento histórico da monarquia francesa. Pretendo demonstrar que todo o arcabouço teórico e toda a narrativa histórica construídos por Guizot tendem a afirmar a superioridade de dois entes na ordem política: a realeza moderna e a aristocracia dos capazes.

### 3.1. UMA AUTORIDADE PARA CALAR AS PAIXÕES

Com o objetivo de demonstrar as diferenças do discurso de Guizot com relação às proposições ultrarrealistas, procederei à análise dos panfletos *Du ministère dans le gouvernement représentatif*, publicado em 1815 pelo *ultra* Barão de Vitrolles<sup>16</sup>, e *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*,

<sup>15</sup> Rosanvallon (1985, p. 31) destaca que “Guizot ne pouvait concevoir son œuvre politique que comme une *mise en œuvre*”, motivo pelo qual Guizot abandonou as duas tentativas de reduzir suas análises a uma só obra. A primeira, de 1816, não passou do projeto, nunca redigido, de uma obra sobre direito constitucional, enquanto a segunda, um tratado de filosofia política que acompanhou o período de 1821-23, foi abandonada após a redação da primeira parte, contentando-se o autor “em utilizar certos fragmentos de seu manuscrito para ampliar a perspectiva de tal ou qual artigo ou situar um desenvolvimento mais teórico em um de seus livros de história”.

<sup>16</sup> Segundo o *Dictionnaire des Parlementaires Français*, de Robert, Bourlonton e Cougny (1891, p. 542-543), Eugène-François-Auguste d'Arnauld, barão de Vitrolles (1774 - 1854), se alistou no exército do príncipe de

publicado por Guizot no ano seguinte em explícita resposta ao primeiro. Esses panfletos são ilustrativos do debate em torno da autoridade monárquica, *i. e.*, da soberania, nos primeiros anos da Restauração. Pretendo deixar claro o quanto as ideias de Guizot se afastam que qualquer tipo de proposta pluralista, paradoxalmente combatendo os *ultra* pela exaltação da realeza.

No ensaio de 1815, o Barão de Vitrolles (1815, p. 2) argumentava que o poder do rei sempre teve limites na França e que a nação sempre teve o direito de concorrer para a formação das leis “[...] seja pelos Estados Gerais, seja pelas Assembleias de notáveis, seja enfim pelo registro dos Parlametos”. Malgrado as transformações ao longo da história, o poder soberano sempre foi partilhado “[...] pelas classes que possuíam a propriedade e as luzes [...]” (VITROLLES, 1815, p. 4). Portanto, a ideia de distribuição do poder na sociedade não é estranha ao discurso ultrarrealista, que deseja restaurar o prestígio da nobreza. Importa, contudo, salientar a parte que Vitrolles confere à nação e ao rei no governo representativo.

No atual estado da França, argumenta que a massa da nação é chamada a tomar parte nos assuntos de interesse geral, uma vez que a propriedade e as luzes se expandiram. Portanto, sustenta que “A expressão legal da opinião pública é a essência do governo representativo” (VITROLLES, 1815, p. 4). Vitrolles, evidentemente, não se alinha aos antiliberais do partido, como Louis de Bonald, procurando inserir as velhas liberdades no quadro do regime representativo. Contudo, é preciso atentar para a parte que ele atribui à opinião pública, uma vez que

[...] após infelizes experiências, foi provado que ela poderia entrar como parte na combinação do poder, mas que não poderia ser o próprio poder, porque essa opinião móvel, inconstante, impetuosa, não oferece nenhuma garantia de repouso se não for combinada com as bases imutáveis da legitimidade e da hereditariedade (VITROLLES, 1815, p. 5).

---

Condé aos 17 anos para fazer frente à Revolução. Sob o Império, foi nomeado prefeito de Vitrolles e nobilitado em 1812, ligando-se, entretanto, a Tayllerand em defesa da causa dos Bourbon. Nomeado secretário dos conselhos do rei na primeira Restauração, participou das rebeliões no sul durante os Cem Dias. Quando da Segunda Restauração, foi eleito deputado em agosto de 1815 e nomeado ministro de Estado um mês depois. Tendo perdido o cargo em 1818, foi cotado para o ministério Martignac e participou da composição do ministério Polignac. Após a Revolução de Julho, viu-se comprometido pela participação na tentativa de golpe da duquesa de Berry, retirando-se da vida pública.

Assim, para cumprir seu objetivo maior, a conservação da autoridade real, o poder precisa estar distribuído entre “[...] *um Monarca*, causa primeira do poder; *uma Câmara hereditária*, princípio conservador; e *uma Câmara eletiva*, órgão especial da opinião” (VITROLLES, 1815, p. 5). Assim distribuído o poder, a força da opinião estaria presente, conservando a essência dessa forma de governo, a imutabilidade estaria preservada na Câmara aristocrática e a legitimidade no Rei.

Contudo, essa distribuição não seria suficiente para manter a inviolabilidade do Rei. No governo representativo, o Soberano “[...] não teria ainda garantias suficientes se exercesse o poder diretamente e por si mesmo” (VITROLLES, 1815, p. 9). É preciso, portanto, que o faça por intermediários. Evocando o exemplo da monarquia inglesa, afirma que “[...] os Soberanos na Inglaterra enxergam os ministros, e a nação partilha essa opinião, como intermediários entre o Trono, donde emana seu poder, e a Câmara dos comuns, diante da qual são responsáveis pelo exercício do poder” (VITROLLES, 1815, p. 44). Junto à inviolabilidade do Rei, Vitrolles (1815, p. 18) faz da responsabilidade do ministério um princípio essencial, uma vez que subtraí-lo “[...] às condições da responsabilidade produz o efeito inevitável de voltar contra o Soberano os golpes que seriam amortecidos no ministério”.

Poder intermediário, o ministério deve estar associado à maioria da Câmara – nisso reside o núcleo da argumentação de Vitrolles. A identificação entre “opinião pública” e “maioria da Câmara” é fundamental, pois Vitrolles escapa de argumentar diretamente pela preponderância ultrarrealista, que de fato detinha essa maioria, pretendendo a defesa da opinião pública. Assim, é preciso que o ministério associe ao Governo o poder da opinião, contudo, “Como essa opinião se exprime na maioria da Câmara, e em particular na Câmara eletiva, é preciso que o ministério tenha todas as condições que possam lhe assegurar, pelo maior tempo possível, a maioria dessa Câmara” (VITROLLES, 1815, p. 29-30).

Embora Vitrolles (1815, p. 69) não pretenda que a Câmara dite os atos do ministério, atrela-o de tal forma a ela que aconselha a dissolução do ministério quando a este falta a maioria na Câmara (1815, p. 42). A vantagem desse sistema para o monarca é que “A luta pelo poder não se dá mais entre o povo e o Soberano, mas entre a minoria da Câmara e os ministros” (VITROLLES, 1815, p.

48), preservando ao máximo sua imagem e tornando-o, de fato, inatacável. Conclui-se, então,

*[...] que o ministério deveria, sob a influência de um chefe, formar um corpo intermediário entre o Soberano, que o cria e confere a cada um de seus membros uma direção contínua, e as Câmaras, que lhe oferecem apoio e julgam suas ações [...]* (VITROLLES, 1815, p. 76).

Vitrolles procura, assim argumentando, o domínio ultrarrealista sobre o ministério e, portanto, sua preponderância no poder. Contudo, o ordenamento de cinco de setembro de 1816 consagrou a vitória liberal, momento no qual Guizot se apresentou para o debate público. Tecendo elogios ao ordenamento, afirma que o ano de 1816 foi notável “[...] pela rigidez prudente com a qual o Rei e seus Ministros se recusaram a ceder ao partido que se esforçou para intimidá-los [...]” (DGR, p. vi). De seu ponto de vista, essa

*[...] facção alegou ver apenas a querela da oposição e do ministério [...] e se esforçou para converter em uma simples discussão sobre a natureza do governo representativo o que é, de fato, a luta temível da monarquia constitucional contra a aristocracia privilegiada* (DGR, p. 14).

Para Guizot (DGR, p. 14-15), o esforço do partido ultrarrealista tendia evidentemente a “[...] atribuir à Câmara, que ele dominava, o poder que não pode conquistar junto ao trono [...]” e toda a discussão de Vitrolles poderia ser reduzida a duas proposições: “[...] 1º. É o ministério que governa em nome do Rei; 2º. É a maioria das Câmaras que governa em nome do ministério”.

Essa teoria, sustenta Guizot (DGR, p. 21), serve tanto aos partidários do despotismo quanto aos da república, de modo que “[...] todo partido que tivesse alcançado esse domínio [da maioria da Câmara], quaisquer que fossem suas opiniões e objetivos, adotá-la-ia igualmente para dominar o poder”. Visto, aos olhos de Guizot (DGR, p. 22), que tal teoria “[...] deve ser necessariamente viciosa [...]”, é necessário “[...] que sua natureza e seus princípios tenham sido mal compreendidos e mal aplicados”.

Embora assumo que o poder eletivo seja, de fato, o que caracteriza o governo representativo, Guizot (DGR, p. 23) sustenta que “[...] considerar o poder eletivo como o único legítimo, é adotar consciente ou implicitamente a doutrina da soberania do povo”. Assim, introduzindo surpreendentemente uma acusação de subversão no discurso ultrarrealista, Guizot (DGR, p. 23) afirma que essa consequência é assumida por “[...] aqueles que alegam que em última análise o

poder deve pertencer à maioria das Câmaras e passar de mão em mão conforme mude essa maioria [...]”. Essa manobra retórica é parte da estratégia de associar ao ultrarrealismo um conteúdo revolucionário e, portanto, condenável. Afirmando que a Carta “[...] reconheceu e legitimou não apenas os efeitos mas as causas principais da revolução [...]” (DGR, p. 66), Guizot, como percebeu Stanley Mellon (1958, p. 49), pretende que os contrarrevolucionários de ontem, ou seja, a nobreza, sejam os revolucionários de hoje. Assim, ao indagar sobre os interesses morais e materiais que se deve chamar de revolucionários, responde que os primeiros estão entre aqueles que se ligam à lembrança dos privilégios e os segundos entre os que perderam propriedades e cargos no governo (DGR, p. 69-71). A seus olhos, portanto, o “artifício” ultrarrealista é desfeito: “[...] representaram-se como revolucionários, não os interesses que o são realmente hoje, ou seja, os da contrarrevolução, mas os interesses que poderiam retornar a sê-lo se fossem ameaçados, ou seja, os da revolução passada” (DGR, p. 72). Dessa forma, Guizot acaba de desconstruir o discurso ultrarrealista: longe de agir no interesse da ordem e da monarquia, os *ultras* seriam responsáveis pelo enfraquecimento da realeza e, em última análise, pela subversão da ordem pós-revolucionária.

A outra maneira de considerar o governo representativo, defendida por Guizot (DGR, p. 25), apela para a unidade entre governo e sociedade: “Como a sociedade é *uma*, da mesma forma o governo deve ser *um* [...]”. Sem essa unidade as nações não poderiam obter uma existência pacífica e gloriosa, pois “[...] a luta dos poderes foi em todos os lugares um princípio de revoluções e de males insuportáveis [...]” (DGR, p. 25). E para que haja essa unidade, é preciso que “[...] o poder encarregado de reger e de dirigir os interesses gerais da sociedade possa preencher essa tarefa em toda sua extensão sem ser parado ou perturbado em sua ação por obstáculos que comprometam sua existência [...]” (DGR, p. 26).

Portanto, traço marcante de sua teoria da soberania, Guizot (DGR, p. 28) procura combater a “[...] vã teoria da divisão, do balanceamento e do equilíbrio de poderes, [...]” apelando para sua unidade. O Rei e as Câmaras, em sua proposta, não formam poderes distintos, não há lugar para corpos intermediários que reivindicuem títulos de soberania. A oposição nas Câmaras é interna ao poder,



“[...] não pode se vangloriar de nenhum privilégio de corpo, de nenhuma missão especial da nação; não é um poder, não tem outro direito senão o de falar [...]” (DGR, p. 30). Age, assim, como uma espécie de potência cominatória, ou seja, destinada a fazer pressão, mas que pode ser revogada ou aplicada conforme as circunstâncias.

Segundo Guizot, o apelo às ideias de equilíbrio dos poderes e de que o governo pertence à maioria não seria possível se se compreendesse bem o sentido da história inglesa, frequentemente evocada por Vitrolles como exemplo de sucesso dessas doutrinas. Portanto, é “[...] indispensável restabelecer os fatos gerais, e explicar o que eram de verdade a natureza e o jogo da constituição inglesa [...]” (DGR, p. 32). Em primeiro lugar, o ministério e as instituições representativas em geral teriam por objetivo “[...] conter o poder real nos limites legais [...]”. Essa forma de governo supõe e declara que nenhuma razão humana é infalível [...]” (DGR, p. 34). Contudo, após traçar os limites, ela põe a autoridade “[...] nas mãos do Rei e apenas do Rei, em toda sua liberdade como em toda sua plenitude” (DGR, p. 34-35).

Para Guizot, a inviolabilidade proclamada pela Carta garante que o Rei nunca responda individualmente pelos motivos ou consequências da conduta real. Contudo, a seus olhos, da maneira como os ultrarrealistas colocam a questão, a inviolabilidade se veria convertida em infalibilidade, concluindo-se “[...] que o Rei infalível não deve se misturar ao seu governo responsável e que os ministros, não sendo nem invioláveis nem infalíveis, são os únicos responsáveis [...]” (DGR, p. 36). Assim, “[...] o partido que se serve desses miseráveis artifícios relegará o Rei a uma pomposa impotência [...]” (DGR, p. 37). Não haveria, portanto, razão para considerar os atos do ministério estranhos à vontade do Rei, “[...] é o Rei que quer e age, somente ele tem o direito de querer e o poder de agir” (DGR, p. 39).

A resposta de Guizot às proposições ultrarrealistas consiste, portanto, em enaltecer o poder monárquico sobre as Câmaras e o ministério. Na verdade, estes formam um só conjunto com aquele, que é a fonte do poder. Ademais, o poder não poderia residir na maioria da Câmara, considerada intérprete da opinião pública, porque “[...] a maioria é uma quantidade incerta e móvel, que se ganha, que se perde, que se reencontra [...]” (DGR, p. 41-42). Ela não pode, portanto, constituir um poder. Guizot chega a ironizar a proposição dos

ultrarrealistas e, portanto, de Vitrolles, afirmando ser “[...] impossível se impedir de sorrir quando se escuta certos homens falarem em nome da maioria como em nome de um ser positivo e ativo do qual eles são apenas os intérpretes” (DGR, p. 42). Desmanchado mais esse ponto da argumentação ultrarrealista, Guizot afirma que o executivo

[...] é o único poder materialmente ativo na sociedade, e nele reside necessariamente o princípio do movimento político: podem-se indicar limites, impor condições a ele, pode-se cercá-lo por luzes que previnam seus erros e por barreiras que reprimam seus excessos; nunca se impedirá que ele seja o verdadeiro poder governante, pois ele é o único que pode governar (DGR, p. 46).

Do ponto de vista de Guizot (DGR, p. 62-63), o partido *ultra* teme o nome e a autoridade pessoal do Rei, enquanto “[...] nós ficamos muito contentes de ver reaparecer na França um nome que exige respeito [...]”, uma autoridade “[...] aos pés da qual todas as paixões se sentem igualmente forçadas a se conter e se calar [...]”. Curiosamente, o liberal Guizot confere mais importância prática à monarquia que o ultrarrealista Vitrolles.

É interessante notar que nem um nem outro autor situa na opinião pública a fonte da legitimidade – enquanto Vitrolles situa no rei a causa primeira do poder, Guizot afirma a infalibilidade de toda razão humana, situando no rei o exercício pleno do poder. Contudo, Vitrolles (1815, p. 4) identifica uma mudança fundamental na sociedade francesa, uma vez que a história mostra que “[...] em nosso século, estando as propriedades mais igualmente distribuídas, as luzes mais geralmente difundidas, a massa da nação é chamada a tomar parte nas questões de interesse geral [...]”. Vitrolles não concluiria, como fez Guizot, pela unidade entre governo e nação, mas pelo incremento das fontes de autoridade. Atribui, então, maior importância prática à Câmara eletiva e ao ministério, concedendo-lhes poderes e, portanto, soberania.

Guizot, por sua vez, retira qualquer prerrogativa desses corpos intermediários, que passam a ser vistos como um só poder junto com o Rei, mas sempre subordinados a ele. Como ficou claro, defender a legitimidade da maioria da Câmara seria defender o grupo, qualquer que fosse, que assumisse essa maioria e Guizot não está disposto a tal abertura ética: não há espaço para a divisão dos poderes nem para o ministério como corpo intermediário. Para além

disso, diferente do que defende Douglas Johnson, não vejo razão para acreditar que Guizot trabalhe, ainda que inconscientemente, na tradição de valorização dos Parlamentos do século XVIII<sup>17</sup>. O que a análise revela até então é que, conscientemente, Guizot se propõe a rejeitar a possibilidade de corpos intermediários, em polêmica com o discurso ultrarrealista, que os defendia. Não há motivos, concludo, para crer que o fato de defender, em 1816 como no resto de sua obra, a imperfeição inerente a toda forma de poder humano carregue consigo uma essência pluralista, em que o político se constitua pelo debate entre diferentes visões de mundo.

### 3.2. A LEI DIVINA

Anos depois, em sua *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*<sup>18</sup>, Guizot sistematizaria suas reflexões sobre a soberania e as formas de governo. Argumentando contra os partidários da soberania popular, de um lado, e contra os dos privilégios da nobreza, do outro, teoriza sobre a origem da soberania de direito, bem como sobre o exercício da soberania de fato. Meu objetivo nesta seção é demonstrar que a teoria da soberania desenvolvida por Guizot se assenta em parâmetros abstratos julgados universais, fechando as possibilidades quanto a concepções plurais do poder. Além disso, a práxis do governo representativo defendida implica restrições sociais, de modo que a

---

<sup>17</sup> Embora Johnson (1963, p. 41) sustente que “[...] o pressuposto teórico de ambos é o mesmo, mais precisamente, que o poder de uma instituição é sempre limitado por imperativos simultaneamente morais e racionais [...]”, ao que me consta, o poder dos Parlamentos não se assentava nos direitos que lhes pudessem conferir tais considerações. Pelo contrário, esses cargos eram adquiridos pela nobreza como propriedade familiar e hereditária, o que garantia às regiões certa autonomia contra o poder central. A importância política dos Parlamentos, de acordo com Julian Swann (1995, p. 2), residia em seus poderes de registro e de advertência: a possibilidade de o Parlamento apresentar petições ao rei quando encontrava conflitos entre as novas leis e os estatutos existentes. Segundo André Jardin (1985, p. 16), “Tradicionalmente, essas advertências precediam o registro e podiam ser renovadas até que o rei decidisse pôr fim a elas por um *lit de justice* em que fazia registrar o edito em sua presença”. Swann (1995, p. 2) coloca ainda que isso nunca representou alguma soberania do Parlamento, “Era apenas o rei que iniciava a legislação e apenas ele que decidia quando atender ou não as recomendações dos magistrados”. No entanto, como os Estados Gerais não se reuniam desde 1614, essa prerrogativa representava uma segurança para os súditos (SWANN, 1995, p. 2). Segundo Rebecca E. Kingston (2008), “A autoridade dos parlamentos vinha de seu lugar no sistema real de justiça delegada, mas os parlamentares frequentemente descreviam essa corte como ‘soberana’, porque era a corte de última instância da região”.

<sup>18</sup> No prefácio de 1851, Guizot (HOCR 1, p. i) afirma que a publicação feita à época do curso pelo *Journal des Cours Publics* sem revisão continha análises “curtas e incompletas, frequentemente inexatas e confusas”. Dessa maneira, não poderia consentir com uma nova edição sem submetê-la a revisão. Assim, “os dois volumes que publico são o resultado desse trabalho, que foi mais longo e acarretou mudanças mais consideráveis do que esperava a princípio” (HOCR 1, p. ii). Não comenta, no entanto, a natureza dessas mudanças, afirmando somente que recorreu a seus *Essais sur l'histoire de France*, “nos quais apresentei, em 1823, pesquisas sobre o mesmo tema” (HOCR 1, p. ii).

burguesia resulta portadora exclusiva da cidadania. Assim, procuro desenvolver a percepção de Claude Lefort (1986, p. 37) de que Guizot "[...] busca forjar um poder forte que será a emanção da elite burguesa e o agente de sua transformação de aristocracia potencial em aristocracia de fato [...]".

O propósito explícito do curso sobre as origens do governo representativo, ministrado entre 1821 e 1822, era "[...] considerar as antigas instituições políticas da Europa e retratar sua história [...]" (HOGGR 1, p. 15), tendo como fio condutor o governo representativo, uma vez que ele "[...] tem, por assim dizer, planado sobre a Europa desde a fundação dos Estados modernos" (HOGGR 1, p. 18). Contudo, ao reconhecer a necessidade de delinear o tipo essencial desse governo para reconhecer nas instituições políticas em que se assemelham e em que diferem dele, Guizot acaba elaborando uma verdadeira teoria das formas de governo.

Guizot (HOGGR 1, p. 86), condenando como superficiais aquelas que se prendem às formas exteriores, "[...] monarquia, governo de um só; aristocracia, governo de vários; democracia, soberania popular, governo de todos [...]", rejeita a teoria aristotélica e levanta o que acredita ser "[...] a questão cuja solução decide sobre a natureza e a tendência dos governos. Essa questão é a seguinte: 'qual é a fonte do poder soberano e qual é seu limite? De onde vem e onde termina?' [...]"

O primeiro passo de Guizot na busca pela fonte da soberania é a rejeição da hipótese do contrato social de Rousseau. Ao questionar se o princípio da soberania precede a existência da sociedade, Guizot (HOGGR 1, p. 86) encontra que "A ideia de sociedade carrega necessariamente a ideia de regra, de lei comum, quer dizer, de governo". Portanto, sociedade e governo coexistem, sendo incongruente a ideia de um estado anterior em que os homens decidiram sobre a forma da soberania. Do ponto de vista de Guizot (HOGGR 1, p. 87), "Rousseau pretende mostrar os homens reunidos em sociedade, mas sem regra e trabalhando para criar uma para si, como se a sociedade não pressupusesse uma regra que a fizesse existir".

Nota-se, nesse particular, uma continuidade com o texto *De la souveraineté et des formes de gouvernement*, do alemão Frédéric Ancillon, que Guizot traduziu

e publicou com notas de sua autoria ainda em 1816, como sua primeira contribuição teórica. Nele, Ancillon argumenta que

Desde que o homem existe realmente e que sua razão se manifesta, nele se desenvolve uma lei que, determinando seus deveres e seus direitos, serve de regra à sua liberdade interior e de freio à sua liberdade exterior: essa lei [...] abre assim a porta a um sistema de leis positivas, tal qual existe no estado social (ANCILLON, 1816, p. 20).

Portanto, não haveria a possibilidade, tal como argumenta Guizot, de um estado anterior ao social, pois “[...] tudo no homem começa com a sociedade [...]” (ANCILLON, 1816, p. 20). Guizot (HOCR 1, p. 86) acrescenta, contudo, que essa regra primeira “[...] é a justiça, é a razão, regra da qual todo homem carrega em si o germe [...]” e sem a qual não há sociedade nem governo, já que a força não seria sozinha capaz de criar uma sociedade.

A hipótese que situa a origem da sociedade na família também é, para Guizot, errônea, uma vez que na família o poder é unilateral, exercido pelo pai sobre os filhos. A sociedade só está completa, afirma, quando todos “[...] reconhecem de uma maneira mais ou menos vaga, certa regra superior, que não é nem o capricho arbitrário da vontade nem a obra isolada da força” (HOCR 1, p. 87-88).

Do ponto de vista de Guizot (HOCR 1, p. 88), a justiça e a razão constituiriam, portanto, a regra primeira, “[...] fonte primeira de toda soberania legítima [...]”, permanecendo em aberto a questão fundamental, aquela que vai diferenciar as formas de governo: “[...] como a regra é criada e como se aplica?”. Até os tempos modernos, afirma Guizot (HOCR 1, p. 88-90), predominava a crença de que “[...] o direito primitivo e absoluto de criar a lei, ou seja, a soberania de direito, reside em alguma porção da sociedade [...]”, hipótese prontamente descartada, pois se argumenta que “[...] a força que possui essencialmente esse direito possui o poder absoluto, ou seja, o direito à tirania [...]”, que não cabe a ninguém e contra o qual os homens de todas as épocas têm lutado, em virtude do “[...] instinto de justiça e de razão que vive no fundo de toda alma humana [...]”.

Acontece, acredita Guizot (HOCR 2, p. 144), que ao refletir sobre o início das sociedades, “[...] os filósofos dos quais falamos se chocaram com o que de fato se apresenta primeiro: a aproximação e a colisão das vontades individuais”. Assim, ao perceber o efeito tirânico que teria o império de uma vontade sobre as

demais, “[...] os filósofos viram apenas uma solução: atribuir a cada vontade uma soberania absoluta, uma inteira independência [...]” (HOCR 2, p. 145). Seria preciso, no entanto, afirma Guizot (HOCR 2, p. 148), proclamar a ilegitimidade radical do princípio que situa a soberania nas vontades individuais, proclamar “que nenhum homem é mestre absoluto de si mesmo”. Se o homem tem, por sua natureza, direitos contra a tirania e se toda atribuição da soberania de direito a alguma porção da sociedade, indivíduos ou grupos, corresponde ao poder absoluto, onde Guizot situa, por fim, o princípio da soberania?

Em sua vida interior, em suas relações consigo mesmo, se posso falar assim, bem como em sua vida exterior, em suas relações com seus semelhantes, o homem que se sente livre e capaz de ação entrevê sempre uma lei natural de sua ação. Ele reconhece algo que não é sua vontade e que deve reger sua vontade. Ele se sente racionalmente ou moralmente obrigado a algo; vê ou sente que há algo que deve fazer ou não fazer. Esse algo é a lei superior ao homem e feita para ele, a lei divina. A verdadeira lei do homem não vem do homem; ele a recebe, não a faz. Mesmo quando se submete a ela, ela não é sua, é exterior e superior a ele (HOCR 1, p. 90-91).

A soberania de direito, portanto, não pode ser situada sobre a terra, porque é de origem divina, superior ao homem. Assim, “[...] nenhuma ação, nenhum poder do homem sobre o homem é legítimo se não for reconhecido pela razão, a justiça e a verdade, que são a lei de Deus” (HOCR 2, p. 148). Somente ao reconhecer esse princípio, pode-se “[...] proscrever em toda parte o poder absoluto, em lugar de lhe abrir um refúgio em cada vontade individual [...]” (HOCR 2, p. 148).

Finalmente, é o reconhecimento ou não do princípio sobre-humano da soberania que servirá de critério para classificar as formas de governo. Assim, Guizot (HOCR 1, p. 93) defende que todos os governos que atribuem a soberania de direito a indivíduos “fundam o despotismo em princípio”, enquanto os governos essencialmente livres fundam-se “nessa verdade de que a soberania de direito não pertence a ninguém”. O governo representativo defendido por ele, do qual pretende discernir o tipo essencial, pertenceria ao segundo grupo. Ao primeiro, pertenceriam não apenas o poder absoluto dos sultões turcos (HOCR 1, p. 89), mas também os governos aristocráticos e democráticos. É preciso compreender, portanto, como Guizot define essas formas de governo.

Embora, como se verá, não rejeite a aristocracia em sua acepção de governo dos melhores, afirma que historicamente essa palavra foi associada à forma de governo em que “[...] o poder soberano está concentrado em uma classe particular de cidadãos que o recebem hereditariamente pelo único direito do nascimento [...]” (HOCR 1, p. 101). Disso resulta que uma grande desigualdade se estabelece entre essa classe e o resto dos cidadãos, uma vez que todas as leis e todas as instituições têm por objetivo “[...] concentrar, nas mãos dos únicos possuidores da soberania, as riquezas, as luzes, todos os meios de força” (HOCR 1, p. 102). Ademais, tal governo rejeita a publicidade das suas ações, já que “Ninguém tem nada a ver com o emprego que ele faz [da soberania], pois age em virtude de um direito que ninguém pode contestar [...]” (HOCR 1, p. 103), situação que engendra a irresponsabilidade do governo diante da sociedade.

Nas democracias, ao contrário, diz-se que ninguém é obrigado a obedecer a leis de cuja elaboração não tenha participado, leis com as quais não consentiu. Contudo, levada à prática, sustenta Guizot, será sempre a vontade do maior número que vai, finalmente, fazer as leis que submetem a minoria. Portanto, “A soberania do povo se desmentiu desde seus primeiros passos, reduzindo-se a não ser mais que o império da maioria sobre a minoria” (HOCR 1, p. 106). Essa forma de despotismo estaria fundamentada em duas ideias que se ocultam sob a de maioria: a de uma força preponderante e a de uma opinião em que se acredita. Enquanto força, afirma-se que esta não pode constituir fonte de legitimidade; enquanto opinião, que não há garantias de que a maioria queira e saiba sempre onde estão a razão e a justiça, e mesmo que “A experiência depõe do contrário” (HOCR 1, p. 107).

Para além dessas diferenças, aristocracia e democracia participam do erro comum de derivar o direito ao exercício do poder “[...] não da capacidade presumida sob certas condições, não da superioridade intelectual e moral provada de tal ou qual maneira, mas do fato único do nascimento, sem condições” (HOCR 1, p. 101). Assim, em síntese, “O governo aristocrático é a soberania do povo na minoria. A soberania do povo é o despotismo e o privilégio aristocráticos na maioria” (HOCR 1, 107). O poder retórico dessa afirmação é enorme, porque atribui a seus adversários exatamente o que eles rejeitam, eliminando, ao mesmo tempo, a distância política entre eles.

O privilégio aristocrático, por um lado, e o estabelecimento artificial da igualdade entre os homens, por outro, violam, antes de qualquer coisa, o “[...] fato da desigualdade estabelecida pela natureza entre as capacidades e os poderes individuais [...]” (HOCR 1, p. 108). O privilégio fixa no tempo uma diferença de posições que, embora tenha nascido de uma desigualdade natural, se torna ilegítima por não acompanhar os movimentos da sociedade (HOCR 2, p. 234). A soberania popular, por sua vez, produz “a dominação das inferioridades sobre as superioridades, ou seja, a mais violenta e iníqua das tiranias” (HOCR 1, p. 108).

O governo representativo significa a rejeição ao princípio sobre o qual se fundam esses governos, bem como às suas consequências. Em primeiro lugar, reconhece “[...] a experiência do mundo que sempre viu as inferioridades naturais reconhecerem [...] as superioridades naturais e a elas obedecer” (HOCR 1, p. 108). Este governo é, portanto, fundamentalmente diferente da democracia. Igualmente distante da aristocracia, é responsável diante da sociedade, tendo, portanto, na publicidade uma de suas consequências essenciais, “[...] o laço entre a sociedade e seu governo” (HOCR 1, p. 124). Ela é essencial para constranger o poder “[...] à obrigação de buscar a justiça e a razão sob os olhos de todos a fim de que cada cidadão seja convencido de que essa busca foi feita com boa fé e inteligência [...]” (HOCR 1, p. 96). A liberdade de imprensa é o direito que deriva da publicidade, uma vez que ela faculta ao cidadão a possibilidade de participação. “Dessa forma, todos os cidadãos podem ajudar na descoberta da verdadeira lei” (HOCR 1, p. 96).

Se detivéssemos neste ponto a análise, seria fácil compreender o sentido em que se atribui a Guizot uma concepção pluralista. Uma vez que a soberania de direito não pertence a ninguém, o campo político permaneceria em aberto para que os diversos grupos de que se compõe a sociedade disputassem a oportunidade de exercer a soberania de fato e demonstrar sua melhor compreensão dessa lei emanada pela divindade. Assim, o exercício do poder estaria aberto a todos e a diversidade dos pontos de vista garantida. Contudo, como se viu, a transição para a sociedade pós-revolucionária tenderia a eliminar as contradições de classe no seio da nação burguesa. Assim, perceberemos que apenas um grupo, a burguesia, é chamado ao exercício do poder, pois constitui a classe portadora do progresso.



Para avançar nesse argumento, é preciso compreender como Guizot enxerga a eleição, ou seja, o momento em que o cidadão é chamado a exercer uma influência direta no Estado. A análise desse ponto deverá revelar o que se entende por cidadania na teoria de Guizot, bem como o sentido de representação na forma de governo que carrega o qualitativo de representativa. Pretendo desenvolver a hipótese de Rosanvallon (1985, p. 56) segundo a qual, a rigor, não há nada a representar nessa forma de governo e demonstrar que a concepção restritiva de cidadania sustentada por Guizot é o próprio termo limitador de seu suposto pluralismo.

Em primeiro lugar, Guizot acredita ser preciso suprimir a ideia, que atribui a Rousseau, de que ao eleger um deputado o indivíduo aliena em favor dele sua soberania (HOCR 2, p. 131). Congruente com o princípio de que a única lei legítima para cada homem é a sua vontade e de que “[...] em momento nenhum, a título nenhum, ninguém tem direito sobre ele sem seu consentimento [...]” (HOCR 2, p. 133), Rousseau havia declarado a ilegitimidade de todo governo representativo. Contudo, certos publicistas “[...] acreditaram poder conservar o princípio sem aceitar todas as suas consequências” (HOCR 2, p. 135). Por esses desvios conceituais, teria surgido o que Guizot nomeou de teoria da representação das vontades, com o corolário do sufrágio universal. Essa teoria é, nos termos de Guizot, insustentável, uma vez que não se atribui nenhum título de soberania às vontades individuais. Ademais, sustenta, ela carrega em si a destruição de toda responsabilidade do poder e de todo direito do cidadão. “*‘O eleito do soberano é soberano’*, assim o disseram, cada um por sua vez, a Convenção e Napoleão<sup>19</sup> [...]” (HOCR 2, p. 140).

Assim, Guizot (HOCR 2, p. 149) defende que “A verdadeira doutrina da representação [...]” parte do princípio de que não é o indivíduo, mas “[...] a verdade, a razão, a justiça, a lei divina em uma palavra, [que] tem direito ao poder

---

<sup>19</sup> Jean-François Jacouty (1998, p. 53) sustenta que Guizot teve inicialmente uma opinião puramente negativa de Napoleão, denunciando “[...] com vigor seu sistema despótico e corruptor. Mas sua opinião evoluiu rapidamente ao ponto de reconhecer – ao menos em parte – que fora um ‘grande homem’”. Contudo, se Brumário e o Consulado “[...] puseram termo à anarquia e às desordens da Revolução [...]” (JACOUTY, 1998, p. 53), o Império degeneraria essa obra, uma vez que Napoleão, “[...] confundiu a necessidade [social] e sua vontade arbitrária – o que foi uma falta moral –, mas também negou a liberdade e a dignidade moral dos franceses em uma época de progressos da civilização – o que foi uma falta política” (JACOUTY, 1998, p. 53). Assim, “[...] Napoleão, segundo Guizot, é o contraexemplo do autêntico ‘grande homem’, do qual retém, no entanto, a dimensão” (JACOUTY, 1998, p. 53).

[...]”. Portanto, ao eleger um representante, os cidadãos não podem alienar uma soberania que não possuem, mas apenas confiar seus interesses

[...] àquele dentre eles que lhes parece o mais capaz de conduzi-los bem, rendendo assim, por sua confiança, homenagem à sua superioridade, e conservando ao mesmo tempo o direito de julgar, por sua conduta, se a superioridade é real e a confiança merecida (HOCR 2, p. 133).

A rigor, não haveria nada a representar. Trata-se, para Guizot (HOCR 2, p. 149-150), de reconhecer que, dispersa entre os indivíduos e desigualmente repartida entre eles, “[...] existe, em toda sociedade, certa soma de ideias e de vontades legítimas [...]” e de encontrar os meios para recolher “[...] na sociedade os fragmentos esparsos e incompletos desse poder, concentrá-los e constituí-los em governo”.

Ao reconhecer que há superioridades naturais, o governo representativo defendido por Guizot (HOCR 1, p. 109) se funda na ideia de que “[...] alguns homens são mais capazes que outros de buscar e descobrir [...]” a verdade e a justiça que constituem a verdadeira lei. É nesse sentido que ele não rejeita a ideia de aristocracia, uma vez que toda sociedade deseja

[...] ser governada pelos melhores, por aqueles que sabem melhor e querem mais firmemente a verdade e a justiça; nesse sentido, todos os bons governos, e particularmente o governo representativo, têm por objeto extrair do seio da sociedade essa aristocracia verdadeira e legítima por quem ela tem o direito de ser governada e que tem o direito de governá-la (HOCR 1, p. 100).

Isto posto, é preciso buscar os meios pelos quais essa aristocracia será elevada ao poder, ou seja, a quem caberá o direito de elegê-la e como se darão os procedimentos eleitorais. Os princípios que regularão essa escolha foram estudados por Guizot (HOCR 2, p. 217) na Inglaterra do século XIV, onde supõe que o sistema eleitoral “[...] derivou dos fatos, espontaneamente, naturalmente [...]”.

Da suposição de não terem sido concebidos de acordo com teorias abstratas, conclui-se que não havia distinções entre as duas classes de eleitores, do condado e do burgo, que surgiram na Inglaterra de então. A única necessidade era “[...] chamar ao centro do Estado, fazer intervir em certos negócios públicos os homens importantes do país, negociantes, proprietários ou outros” (HOCR 2, p. 221). A distinção existente fundava-se no fato de nobres e burgueses constituírem

sociedades distintas e representadas separadamente junto ao mesmo poder. No entanto, uma não tinha poder sobre a outra. Assim, Guizot (HOGR 2, p. 227) conclui que “O verdadeiro, o único princípio geral que se manifesta na distribuição dos direitos eleitorais, tal como existia então na Inglaterra, é que o direito deriva da capacidade e lhe pertence”.

Nem a soberania da quantidade, nem o sufrágio universal teriam dominado a formação do sistema eleitoral inglês. Baseando-se nessa experiência e no reconhecimento de que a soberania de direito não pode residir sobre a terra, “[...] o governo representativo repousa na repartição do poder de fato em razão da capacidade de agir segundo a razão e a justiça, donde provém o poder de direito” (HOGR 1, p. 109). Se na Inglaterra dessa época apenas nobres e burgueses foram chamados ao direito eleitoral, é porque essas classes

[...] compreendiam todos os homens investidos de real independência, que dispunham livremente de suas pessoas, de seus bens, e em posição de se elevar a algumas ideias de interesse social. É isso que constitui a capacidade política (HOGR 2, p. 228).

Com a doutrina das capacidades, o poder eleitoral deixa de ser um direito que todos têm de se exprimir diante do governo, tal como concebido no modo da soberania popular, e passa a ser uma função que certos indivíduos exercem no Estado em virtude de sua “faculdade de agir segundo a razão” (HOGR 2, p. 230). A constituição de uma nova aristocracia, uma aristocracia dos capazes, é umas das preocupações centrais de Guizot. Fica evidente que ele não está disposto a acreditar que todos os grupos sociais tenham o mesmo direito ao exercício do poder. Uma vez que a soberania não pertence a nenhum indivíduo ou grupo sobre a terra, ninguém tem o direito de se exprimir, embora alguns exerçam a função de compreender as necessidades sociais e elevá-las ao governo. Neste sentido, a doutrina das capacidades é o núcleo do antipluralismo de Guizot<sup>20</sup>.

É notável também que essa faculdade de agir segundo a razão seja identificada à “independência”, que se reconhece, ao fim e ao cabo, na maneira como esses homens dispõem de seus bens. Dessa forma, Guizot (HOGR 2, p. 235) julga que não se pode encontrar deputados ou eleitores em certos burgos

---

<sup>20</sup> Além disso, Rosanvallon (2000, p. 124) defenderia que a doutrina das capacidades apresenta um limite claro: sobrepondo uma qualidade social (a faculdade de agir segundo a razão) e uma aptidão de discernimento (a faculdade simultânea de reconhecer a razão), é inevitavelmente conduzida a se restringir a um princípio estreito de autorreconhecimento.

cuja importância se perdeu e que estão “[...] povoados unicamente por algumas famílias pobres cujo destino e ideias não se elevam acima da condição dos mais miseráveis camponeses [...]”; ao contrário, quando algumas cidades anteriormente pobres se povoam, “[...] o comércio lhes traz a riqueza; com a riqueza lhes chegam a importância social e o desenvolvimento dos espíritos”. Portanto, o sistema eleitoral que Guizot defende é estritamente elitista.

Não há razão, no entanto, para deixar de reconhecer o princípio de movimento contido na doutrina. Uma vez elevada ao poder, essa suposta superioridade natural não o recebe permanentemente. A capacidade presumida e reconhecida é posta sob “[...] suspeição legal e lhe é imposta a necessidade de se legitimar incessantemente para conservar o poder” (HOCR 1, p. 111). Se o governo representativo reconhece que a elite dos capazes deve ter razão, não esquece que pode estar errada e assegura à minoria o direito de se manifestar. Nisso residiria o sentido das precauções eleitorais, da publicidade dos debates nas câmaras, da liberdade de imprensa, da responsabilidade dos ministros, de todos os dispositivos legais que procuram resguardar a liberdade desse sistema.

Além disso, como a riqueza e as “luzes” circulam na sociedade, como ilustra o exemplo inglês, “[...] as condições e os sinais da capacidade variam conforme o estado real da sociedade” (HOCR 2, p. 236). Assim, não é possível fixar de uma vez por todas os sinais exteriores pelos quais se deve reconhecer na sociedade as capacidades que conferem os direitos. O resultado do sistema é uma constante renovação da elite política.

Pode-se mensurar a importância desse princípio de renovação ao retomar por um momento os argumentos de Guizot contra o poder da maioria da Câmara em 1816. Afirmava, então, que a teoria que situa nela o poder é necessariamente viciosa, porque ela é “[...] uma quantidade incerta e móvel, que se ganha, que se perde, que se reencontra [...]” (DGR, p. 42). Em 1822, assim como em seus demais escritos, Guizot não advoga pela multiplicidade dos centros de poder. Contudo, passa a defender uma teoria da alternância das elites no poder, flexibilizando a postura anterior. Note-se, porém, que o desenvolvimento dos espíritos depende do desenvolvimento do comércio e da riqueza, capazes de aumentar a importância social e a faculdade de compreender as necessidades gerais. Dessa forma, só é possível haver capacidade onde há comércio e riqueza,

de maneira que a elite que será extraída da sociedade pela representação é sempre a elite burguesa.

Os argumentos até aqui expostos demonstram, em primeiro lugar, que a teoria da soberania de Guizot não permite que haja mais de uma fonte legítima de autoridade, ou seja, que a soberania seja plural. Mais que isso, não haveria sobre a terra nenhuma fonte legítima de soberania. Transmitidas pela divindade aos homens, as ideias de verdade, justiça e razão não são transmitidas ao centro do poder, mas espalhadas na sociedade. O trabalho da representação consiste, assim, em identificar na sociedade os homens capazes de captar melhor – embora sempre imperfeitamente – essas ideias. Esses homens, por fim, pertenceriam à burguesia e formariam a elite, sempre renovada, que tem o direito de governar a sociedade. Representação e capacidade, destarte, são os termos-chave da teoria que procura fundir governo e sociedade, Estado e burguesia.

### 3.3. “UMA DAS CRISES DECISIVAS DA CIVILIZAÇÃO”

O primeiro objetivo desta seção é identificar a tensão subjacente às ideias de que a soberania de fato não pode ser exercida completamente por nenhum grupo ou indivíduo e de que a burguesia forma a nova aristocracia que tem o direito de governar. Posteriormente, será preciso analisar como Guizot descreve a história da formação da monarquia francesa para compreender como se deu a centralização do poder e a anulação dos polos alternativos de autoridade. A Revolução aparece, finalmente, como a síntese entre burguesia e realeza. Pretendo defender, finalmente, que a teoria da soberania de Guizot só admite um polo de poder no seio do qual está inscrita uma única classe.

Como percebeu Rosanvallon (1985, p. 49) em seu clássico sobre Guizot, o governo representativo constrói a identidade entre Estado e sociedade, “[...] o governo pode ser compreendido como incorporado à sociedade porque exprime os interesses do grupo social motor (a burguesia, os capazes) [...]”. Guizot não cessa, portanto, de denunciar a futilidade da divisão dos poderes, que só faz sentido em uma concepção do governo externo à sociedade. Se o governo e a sociedade burguesa são apenas um, conclui Rosanvallon (1985, p. 50), a unidade do Estado “repousa sobre a ideia de *coerência social* do poder”. O ponto pode ser percebido na crítica que Guizot faz, em 1821, ao que identifica como um dos

fatores da imobilidade do governo. Afirma, então, que, em toda parte, amigos e adversários da autoridade reconhecem que a dinastia reinante

[...] precisa criar raízes, unir-se mais profundamente à França, [...] modificar, enfim, no estado moral, nos instintos e pressentimentos desse povo, o que a torna, se não estrangeira, pelo menos demasiado exterior à existência pública, muito pouco ancorada nas necessidades e nas forças que parecem chamadas a decidir sobre a sorte futura de todos (GUIZOT, 1821, p. 121).

Se se aceitar, contudo, que a divisão de poderes foi superada historicamente pela coerência entre governo e sociedade, é preciso compreender o motivo pelo qual Guizot (HOCR 1, p. 119) a considera a primeira das três condições necessárias para reconhecer o princípio do governo representativo. Essa incongruência é reveladora dos limites da ideia de uma soberania alheia ao corpo social.

Em primeiro lugar, a divisão dos poderes é característica estruturante do governo representativo porque “A divisão da soberania de fato é consequência necessária do princípio de que a soberania de direito não pertence a ninguém” (HOCR 1, p. 122). A consideração que faz Guizot (HOCR 1, p. 121) é a de que, sendo impossível que alguma força detenha a soberania de direito, qualquer força que tiver sozinha o poder de fato “[...] logo pretenderá ser considerada como investida do poder de direito”. Assim, afirma, teria acontecido com Alexandre, o Grande, que, ao deduzir de seu poder uma consequência exata, se fez declarar deus; assim aconteceria com os que afirmam *vox populi, vox Dei*. O governo representativo, portanto, se divide na França entre três elementos: “[...] a realeza, a câmara dos pares e a câmara dos deputados. Esses três poderes emanam de fontes diferentes e resultam de necessidades sociais diversas. Nenhum deles, isolado, possui a soberania de direito [...]” (HOCR 1, p. 95).

Ademais, o equilíbrio dos poderes constitui mais um dos meios que constrange o governo à busca da verdade, uma vez que obriga os poderes a deliberar em comum. Portanto, apenas “[...] quando, após ter deliberado e trabalhado, chegam a um acordo sobre uma mesma ideia, da qual sairá uma mesma vontade, somente então a unidade verdadeira, que reside na razão, terá sido produzida [...]” (HOCR 1, p. 122). Nesses dois sentidos, prevenção contra o poder absoluto e constrangimento na busca da razão, a divisão de poderes é

fundamental para o governo representativo. Contudo, a tensão se evidencia no movimento de, turno a turno, afirmar a necessidade da divisão dos poderes e sua superação histórica e teórica, pois Guizot não deixa de acreditar que

A política moderna comete o erro de temer desmesuradamente o poder, qualquer que seja sua forma e seu lugar. Ela o divide e subdivide ao infinito, tão bem que dele só reste, por assim dizer, o pó. Não é assim que se funda a liberdade (HOCR 2, p. 223).

Portanto, ainda crê necessária a presença de um princípio de unidade do poder. Mais do que uma convicção teórica, essa é uma necessidade prática, pois tal é “[...] a condição das coisas humanas que elas exigem, em última análise, a intervenção de um poder que declare a regra do governo, a lei, que a imponha e a faça respeitar” (HOCR 1, p. 119-120).

Tomando como exemplo o poder eleitoral, Guizot (HOCR 2, p. 223) levanta a questão: “O que é o direito ou, se se quiser, o poder eleitoral isolado de todo outro poder?”. Nessas condições, não passa da “crise de um dia”, que pode triunfar sobre a autoridade de fato, mas também deixá-la escapar. Guizot (HOCR 2, p. 223-225) sustenta, ao contrário, que o segredo da boa legislação reside em organizar e aceitar “[...] no seio do próprio governo e em todos os graus de sua ação, a autoridade e a resistência [...]”, fazendo que os poderes apoiem uns aos outros.

Guizot (HOCR 1, p. 94) continua assegurando, no entanto, que “O governo representativo, em todos os lugares onde existiu ou existe, se compõe de diversos grandes poderes iguais entre si, ainda que um deles, monárquico ou democrático, retenha de ordinário certos direitos particulares [...]”, pois, uma vez que não haja acordo entre os poderes e o governo fique sujeito à inatividade, é preciso que algo force seu movimento. Assim, na França da Restauração, “Para retirá-lo desse estado, reservou-se à realeza o direito de criar pares e de dissolver a câmara dos deputados” (HOCR 1, p. 95).

Não se pode deixar de notar que se, em 1816, Guizot afirmava positivamente que as Câmaras não constituíam um poder e que o poder executivo era o único materialmente ativo na sociedade, em 1822 sua posição foi matizada, uma vez que reconhece outros poderes igualmente ativos, enraizados, cada um,

em alguma parte da sociedade e colaborando para a comunicação entre esta e o governo.

Ainda fica sem explicação, contudo, como se saiu da necessidade de acordo entre os poderes para que se realizasse a busca da verdade, da justiça e da razão para a prerrogativa da monarquia de exercer uma influência maior nesse sistema de equilíbrios. É preciso, portanto, discernir as características que Guizot atribui à monarquia e que a tornam, por assim dizer, o *primus inter pares* do sistema de governo.

É através do recurso à história que Guizot vai procurar demonstrar o enraizamento da monarquia na civilização europeia e, particularmente, na França. Em seu curso sobre a *História da Civilização na Europa*, de 1828, comporá não apenas uma história da realeza, mas uma história da dispersão e da unificação da soberania. Essa história pode ser traçada a partir do caráter extraordinário que Guizot atribui às monarquias europeias, uma vez que

[...] na Europa moderna, a realeza revestiu todas as características sob as quais se mostrou na história do mundo. Se posso me servir de uma expressão geométrica, a realeza europeia foi de alguma maneira a resultante de todas as espécies de realeza possíveis (HCE, p. 190).

Remontando ao século V, após as invasões germânicas, Guizot afirma que dois modelos de realeza atuavam na Europa: a bárbara, de Clóvis, e a imperial, de Constantino. Embora se possa encontrar na primeira alguns traços de hereditariedade e a convicção de que os reis provinham das famílias dos deuses, “A eleição é a verdadeira fonte da realeza bárbara, seu caráter primitivo, essencial” (HCE, p. 191).

Já a realeza romana, afirma Guizot (HCE, p. 191), era “[...] a personificação do Estado, a herdeira da soberania e da majestade do povo romano [...]”, de modo que os primeiros imperadores eram modestos na linguagem, pois se sentiam “[...] na presença do povo até há pouco soberano [...]”; se dirigem a ele como seus representantes, como seus ministros”.

Nesses dois modelos, por assim dizer, primitivos, o poder do monarca provém de baixo: seja dos chefes militares bárbaros que aceitam livremente o poder de um deles, seja do povo romano, do qual os monarcas ainda se sentem representantes. Embora não teça críticas explícitas à monarquia bárbara (se o



próprio epíteto já não o for), Guizot (HCE, p. 191) não deixa de comparar a realeza romana a um imperador bem conhecido de seu público: a história da transferência da soberania popular para um homem, “[...] é a história de Napoleão”. Ademais, embora se portem com modéstia, os imperadores romanos “[...] exercem todo o poder do povo com a mais temível intensidade” (HCE, p. 191).

Apenas com o triunfo do cristianismo, que “[...] trabalhava há três séculos para introduzir no Império o elemento religioso [...]” (HCE, p. 192), é que o poder assumiria um novo caráter, tornando-se realeza cristã. A transformação fundamental é que nesta “[...] o príncipe não é o representante da soberania pública; ele é a imagem de Deus, seu representante, seu delegado” (HCE, p. 192). As duas situações são fundamentalmente diferentes, pois agora o poder é atribuído ao monarca por uma potência superior, o poder lhe é conferido de cima para baixo, princípio que “[...] é em si mesmo elevado, moral, salutar” (HCE, p. 192).

Seria injusto deixar de dizer que Guizot (HCE, p. 193) destaca no poder eclesiástico um dos maiores perigos da realeza cristã, o de “[...] se rebaixar ao grau de instrumento dos intérpretes humanos da vontade divina”. Contudo, após esta mudança fundamental no caráter da monarquia, “As duas principais virtudes reais são a justiça e a verdade (a ciência da verdade, a razão)” (HCE, p. 192).

É interessante notar que Guizot ignora o elemento religioso pagão que constituía parte da legitimidade imperial romana<sup>21</sup>, preferindo referir-se apenas à personificação do povo. Por essa estratégia, ressalta para o seu público os

---

<sup>21</sup> Segundo Gilvan da Silva (1999, p. 219), “A partir de Galieno o titular da autoridade imperial começa a revestir com uma intensidade cada vez maior os atributos de um rei-salvador sobre-humano com poderes suficientes para reordenar o *orbis romanorum*, resgatando-o assim, mediante concurso divino, do caos no qual se encontra imerso”. Reivindicada por muitos, essa identificação do soberano à divindade atingiria “[...] sua plenitude com Aureliano, o primeiro a se proclamar oficialmente *deus et dominus natus* [...]” (SILVA, 1999, p. 220). Até onde pude averiguar, Edward Gibbon já aborda a divinização dos imperadores, conferindo-lhe um caráter bastante negativo. Para esse autor, a monarquia do Alto Império (séculos I e II) era um ótimo sistema de governo, porque estaria fundado nas noções de liberdade do indivíduo e dever cívico. A partir do século III com a Anarquia Militar, com a afirmação do caráter divino dos imperadores *ainda em vida* (diferente do Alto Império, onde o imperador era divinizado *após a morte*, e nem todos recebiam esse “privilegio”), Gibbon e toda uma escola historiográfica baseada nele viram uma decadência profunda, pois seria a anulação das liberdades cívicas. A adoção do cristianismo pelo poder imperial apenas teria acelerado esse processo. Gibbon e os que se basearam nele têm, portanto, uma visão bastante negativa desse processo. Assim, acredito que mesmo que François Guizot tenha lido e traduzido a *História do Declínio e da Queda do Império Romano*, a visão positiva que sustenta da realeza cristã pode ter sido herdada de algum escritor cristão do período tardo-antigo, como Isidoro de Sevilha ou Eusébio de Cesareia, que legitimam ideologicamente o imperador por mandato de Deus.

malefícios da soberania popular, marcadamente pela referência a Napoleão, e traça de forma nítida a passagem para uma forma de legitimidade julgada mais salutar, aquela que provém de cima. A conclusão se dá com a identificação desse poder conferido por Deus à razão, ciência da verdade. Dessa forma, a soberania da razão estaria presente, ao menos em princípio, na realeza cristã.

No entanto, um longo caminho ainda haveria de ser percorrido até o advento da realeza moderna. Após a vitória da segunda linhagem dos reis francos, Guizot (HCE, p. 194-195) traça um movimento dialético em que se vê uma retomada dos elementos bárbaro e religioso: ao mesmo tempo em que “Pepino se faz eleger em Soissons”, é “[...] reconhecido e sagrado pelo Papa; tem necessidade da sanção religiosa [...]”; sob Carlos Magno, o clero é rebaixado a instrumento do poder, ao passo que “A ideia de um grande estado, de uma grande unidade política, a ressurreição do Império romano é a ideia favorita, o sonho do reino de Carlos Magno”. Finalmente, com Luís, o Piedoso, o poder cai nas mãos do clero, completando um quadro em que, do século VIII ao IX, todos os tipos de monarquia presentes na história europeia se manifestam.

Com a dissolução que se seguiu à morte de Luís, o Piedoso tudo se confunde, a Europa entra em um período de caos e, ao fim de certo tempo, surge a realeza feudal. Novamente em polêmica com os ultrarrealistas, Guizot afirma que essa forma da realeza é difícil de discernir. Em teoria, o monarca governava a sociedade pela rede hierárquica abaixo dele. Contudo, coloca Guizot (HCE, p. 195), “esses laços que unem a realeza a toda a sociedade feudal não passam de sonhos dos publicistas”, pois na prática, “todas as soberanias eram locais, independentes. O nome do rei, que carregava um dos senhores feudais, exprimia mais uma lembrança que um fato”.

A mudança fundamental, que abrirá as vias à realeza moderna, acontecerá com a insurreição comunal a partir do século XI. Guizot (HCE, p. 196) sustenta que, nessa época de prodigiosa desordem, como “não havia nada que pudesse restabelecer um pouco de ordem, de justiça”, a autoridade real, evocada tanto pelos senhores feudais quanto pela burguesia, exercerá grande influência em favor destes. Embora inicialmente não haja mudança significativa na relação da comuna com “[...] o governo geral do país, com o que chamamos hoje de Estado; [...] um laço começou a se estabelecer entre o burguês e o rei” (HCE, p. 156).

Apesar do papel por vezes contraditório que a realeza desempenhava, “[...] levando tudo em consideração, ela agiu muito, e com efeitos mais positivos do que negativos” (HCE, p. 156).

De qualquer maneira, da sua intervenção na querela “[...] resultou uma relação muito frequente, algumas vezes estreita, dos burgueses com o rei. Foi por essa relação que a burguesia se aproximou do centro do Estado, que ela começou a se relacionar com o governo geral” (HCE, p. 157). Embora ainda estivesse distante de exercer influência significativa nesse governo, uma ideia de poder público se apresentava aos espíritos. Assim,

Foi, repito-o, como depositária e protetora da ordem pública, da justiça geral, do interesse comum, foi sob os traços de uma grande magistratura, centro e laço da sociedade, que [a realeza] se mostrou aos olhos dos povos e se apropriou de sua força obtendo sua adesão (HCE, p. 197-198).

Do século XI ao XVI, o papel da monarquia se reforçaria pelo advento das nações europeias, que Guizot remonta às cruzadas. Marcadas, ao mesmo tempo por sua universalidade, enquanto evento europeu, e pelo surgimento das nacionalidades, as cruzadas representaram “[...] a idade heroica das nações [...]” (HCE, p. 170) e foram fundamentais para dar fim ao movimento de dispersão do período medieval e substituí-lo “[...] por um movimento de sentido contrário, por um movimento de centralização” (HCE, p. 179). Na leitura de Guizot, ao seu fim, “As aventuras foram substituídas entre os soberanos pela política e entre os povos pelo trabalho [...]” (HCE, p. 180). As cruzadas produziram “[...] ao mesmo tempo mais liberdade individual e mais unidade política. Elas impulsionaram a independência dos homens e a centralização da sociedade” (HCE, p. 180).

Por fim, com as guerras nacionais entre os séculos XIV e XV, começa a nacionalidade francesa. Assim, “[...] a luta contra os ingleses contribuiu poderosamente na formação da nação francesa ao impulsioná-la para a unidade” (HCE, p. 220). Embora o fim das velhas liberdades europeias tenha sido deplorado pelos patriotas do século XV, que viam nesse desenvolvimento uma nova forma de despotismo, “[...] é preciso compreender que essa revolução era não somente inevitável, mas útil” (HCE, p. 225). Nessa época, se aperfeiçoam todos os meios de governo e o poder adquire na França “[...] um caráter até então

desconhecido de unidade, de regularidade, de permanência; o poder público toma definitivamente o lugar dos poderes feudais” (HCE, p. 221).

Com Luís XI se opera mais uma mudança fundamental, fruto positivo dessa centralização. O governo, que havia atuado até então quase exclusivamente pela força, substitui os meios materiais pelos meios intelectuais, “[...] a força pelo artifício, a política feudal pela política italiana [...]” (HCE, p. 222). No plano internacional, favorecendo particularmente o poder real, a diplomacia se desenvolve. Incapazes de intervir nesses assuntos, os indivíduos não veem na prerrogativa real de decidir sobre a paz e a guerra uma usurpação. É sempre em nome desse princípio “[...] que o poder absoluto se defende dos direitos do país” (HCE, 226).

Assim, na leitura de Guizot, a Europa do século XVI conhecerá o primeiro desenvolvimento da monarquia pura e, no século XVII, a tentativa de torná-la universal. Nesse sentido, o reinado de Luís XIV foi fundamental, pois demonstrou à Europa todos os princípios e consequências da monarquia. Embora ela tenha se desenvolvido primeiro na Espanha, foi preciso que passasse pela França, que caminha à frente na civilização, para que se tornasse europeia (HCE, p. 273). A visão política de Guizot se revela em muitos aspectos na análise, no elogio e nas críticas que faz do governo de Luís XIV.

Segundo Guizot (HCE, p. 275), em geral se atribui a causas exteriores, às suas conquistas, à magnificência ou à glória literária da época, a influência do governo de Luís XIV na Europa. Contudo, Guizot acredita que é ao caráter moderno desse governo, que o difere das demais monarquias europeias, que se deve esse sucesso.

Iniciando sua análise pelas guerras empreendidas por Luís XIV, Guizot coloca que elas tiveram um caráter completamente diferente das que se desenrolaram até então. Até o século XVI, afirma, os reis as faziam “[...] com um objetivo pessoal, para satisfazer um desejo pessoal [...]” (HCE, p. 276). Embora a ambição do monarca possa ter desempenhado um papel no século XVII, quem analisar as guerras desse período, afirma Guizot (HCE, p. 277), “[...] encontrará nelas motivos realmente políticos; vê-las-á concebidas no interesse francês, no interesse do poder, da segurança do país”. São, portanto, interesses gerais, e não

particulares, políticos e não pessoais, que ditam a conduta fundamental da monarquia. Apesar de Guizot (HCE, p. 277) reconhecer que “[...] há mil considerações a desenvolver contra sua moralidade ou seus excessos [...]”, o que interessa nessas guerras é seu caráter moderno, de Estado regular, de governo centralizado.

Também a diplomacia, desenvolvida no século XV, assume nova regularidade no século XVII. Guizot (HCE, p. 278) sustenta, então, que foi especificamente, no Tratado de Vestfália, sob influência do governo de Luís XIV, que a diplomacia assumiu um caráter sistemático, levando a grandes alianças, e passou a ser “[...] dirigida por princípios fixos, com um objetivo constante, com esse espírito de sequência que é enfim o verdadeiro caráter dos governos estabelecidos”. Esses foram, segundo Guizot, os princípios dominantes de sua política.

Ao tecer esses elogios ao caráter moderno do reinado de Luís XIV, Guizot, evidentemente, não esquece o seu aspecto absolutista, mas procura, é verdade, minimizá-lo. Assim, reconhece que a repressão do sistema da monarquia pura e a consagração das liberdades civil e religiosa deveriam ter sido os resultados da resistência da Holanda e de seus aliados a Luís XIV. Contudo, Guizot (HCE, p. 278) procura relativizar historicamente o problema, afirmando que as pessoas “[...] não se davam conta desse fato então como o explico hoje; [...] a questão não estava assim abertamente colocada entre o poder absoluto e a liberdade”. O princípio dominante da política externa de Luís XIV, Guizot (HCE, p. 278) o expressa claramente, não teria sido a propagação do poder absoluto, mas, diversamente, “[...] o interesse político do Estado, a força do Estado, esse foi o objetivo a que tendeu constantemente Luís XIV”. Essa análise se confirmaria observando também a política interna, pela consolidação da integração entre as partes do reino. Para Guizot, a administração de um Estado consiste em

[...] um conjunto de meios destinado a alcançar mais rapidamente, com a maior segurança possível, a vontade do poder central em todas as partes da sociedade, e a fazer retornar para o poder central, sob as mesmas condições, as forças da sociedade, seja em homens, seja em dinheiro (HCE, p. 280).

Essa integração entre governo e nação teria sido, para Guizot (HCE, p. 281), a grande obra de Luís XIV: em todos os detalhes da administração do reino,

“[...] não há quase nenhum em que não se encontre seja a origem, seja o desenvolvimento, seja uma grande melhoria sob o reino de Luís XIV”. É essa estrutura administrativa que permite, em tempos de crise, “[...] aproximar, cimentar, unir os elementos incoerentes, esparsos [...]” na sociedade (HCE, p. 280). Junto à administração, afirma Guizot (HCE, p. 281), teria se operado um “[...] prodigioso trabalho de revisão, de reforma geral das leis [...]”, trabalho feito “[...] no interesse da ordem pública, para dar às leis mais regularidade, mais fixidez”.

A organização da administração e da legislação, que alcançaram nesse governo uma consistência que faltava nos demais, é um de seus maiores méritos, que compõe com as guerras políticas e o desenvolvimento da diplomacia seu caráter moderno. Afinal, este foi “[...] o primeiro governo que se apresentou aos olhares da Europa como um poder seguro de seu fato” (HCE, p. 282) e, tudo considerado, foi favorável ao progresso da civilização.

Todo o prodígio do governo de Luís XIV deixa, Guizot o afirma, em aberto a questão de como esse poder entrou tão rápido em decadência. Aqui, reencontramos as críticas de Guizot ao poder absoluto. O governo de Luís XIV ruiu porque esse é o efeito infalível de tal exercício do poder. Na visão de Guizot (HCE, p. 283), apesar de tantos méritos, “O que faltava essencialmente à França de Luís XIV eram instituições, forças políticas independentes, que subsistissem por si mesmas, capazes, em uma palavra, de ação espontânea e de resistência”. Após desmontar as antigas instituições francesas, Luís XIV não as substituiu por novas e “As instituições livres são uma garantia não somente da sabedoria dos governos, mas também de sua durabilidade” (HCE, p. 283).

A situação é ainda mais grave quando se percebe que junto com as instituições, foram eliminados os costumes políticos, já que “Não há costumes políticos sem independência” (HCE, p. 283). Ao fim do reinado de Luís XIV, a sociedade estava em progresso, “[...] em grande desenvolvimento de riqueza, de força, de atividade intelectual [...]” (HCE, p. 284). Contudo, o poder estava estacionário, incapaz “[...] de se adaptar ao movimento de seu povo [...]” (HCE, p. 284). Ora, como se viu no capítulo anterior, o progresso da civilização depende de duas ordens de fatos, sociais e morais. Além disso, é o desenvolvimento da humanidade, e não o da sociedade, que é o objetivo de todos os esforços da

civilização, já que Guizot (HCE, p. 39) sustenta uma visão religiosa do homem, cujo destino estaria na vida futura, “[...] superior à sua existência sobre a terra [...]”.

Importa, portanto, conhecer o desenvolvimento histórico do livre exame, que será o caráter particular do século XVIII, compreender como ele entrou em conflito com a monarquia pura, gerando “[...] uma das crises decisivas da civilização [...]” (HCE, p. 35), para chegar à sua síntese final na sociedade moderna, com a monarquia constitucional e o governo representativo.

Guizot situa no século XVI o grande momento do desenvolvimento da liberdade individual. O evento que o domina é a Reforma protestante, que enxerga como uma verdadeira “[...] revolução religiosa [...]” (HCE, p. 235), o evento “[...] que dominou todos os outros no tempo dos maiores eventos [...]” (HCE, p. 239). Guizot resume da seguinte maneira o papel que reserva à Reforma na história da civilização:

Ela foi um grande impulso de liberdade do espírito humano, uma necessidade nova de pensar, de julgar livremente, por conta própria, com suas próprias forças, os fatos e as ideias que até então a Europa recebia, ou se supunha que devia receber, das mãos da autoridade. É uma grande tentativa de emancipação do pensamento humano; e, para chamar as coisas pelo seu nome, uma insurreição do espírito humano contra o poder absoluto na ordem espiritual (HCE, p. 241).

Dessa forma, desenvolviam-se na Europa do século XVI dois fatos contraditórios, a vitória do poder absoluto na ordem temporal e sua derrota da ordem espiritual. Ambos representavam progressos na civilização, contudo eram progressos “[...] de data moral diferente, por assim dizer, embora coincidissem no tempo” (HCE, p. 253). Era inevitável, portanto, “[...] que viessem a se chocar e a se combater antes que conseguissem se conciliar” (HCE, p. 253).

O primeiro confronto da monarquia pura com o livre exame se deu, na interpretação de Guizot, na Inglaterra do século XVII: “[...] esse é o sentido da revolução da Inglaterra; esse é seu papel no curso da nossa civilização” (HCE, p. 253). É preciso compreender esse papel, porque ele vai servir de parâmetro para a compreensão da revolução que se deu um século depois na França.

De maneira sintética, duas necessidades coincidiam na Inglaterra dessa época. Por um lado, a de liberdade religiosa no seio da revolução que já havia começado pelas mãos do rei, mas que, por isso mesmo, estava incompleta; por

outro, a de liberdade política em pleno progresso da monarquia pura. Diferente do continente, a Inglaterra havia cultivado garantias políticas, tais como a Magna Carta de 1215 e a Câmara dos comuns, oferecendo ao espírito de liberdade que se seguiu à Reforma um ponto de apoio e meios de ação (HCE, p. 253-257). Dessa forma, “O partido que queria perseguir a reforma religiosa invocava a liberdade política em socorro de sua fé e de sua consciência, contra os reis e os bispos. Os amigos da liberdade política procuravam o apoio da liberdade popular” (HCE, p. 257). A Revolução inglesa teria sido, portanto, inteiramente política e devotada à conquista da liberdade, “[...] as ideias e as paixões religiosas lhe serviam de instrumentos; mas sua intenção primeira e seu objetivo definitivo eram políticos, tendiam à liberdade, à abolição de todo poder absoluto” (HCE, p. 258).

O espírito de liberdade que desde o século XVII encontrara na Inglaterra as instituições necessárias ao seu triunfo não se desenvolveria na França até o fim do governo de Luís XIV. Como os governos que se sucedem à sua morte mostram-se de uma apatia e falta de ação notáveis, o espírito humano surge na cena do mundo “[...] como o principal e quase o único ator” (HCE, p. 284). O livre exame aparece, então, em toda a sua força, exibindo como caráter primeiro sua universalidade. Se até o século anterior ele estava restrito às questões religiosas, raramente às políticas, no século XVIII, “[...] a religião, a política, a filosofia pura, o homem e a sociedade, a natureza moral e material, tudo se torna simultaneamente objeto de estudo, de dúvida, de sistema [...]” (HCE, p. 285).

Contudo, condenando a dimensão que assume esse movimento de questionamento, Guizot (HCE, p. 286) o acusa de realizar-se apenas no plano especulativo, chamando a atenção para seu distanciamento da realidade prática das coisas: “[...] nunca a filosofia aspirou tanto a reger o mundo e lhe foi tão estrangeira”. Consequência disso, a ambição prometeica tomou conta do espírito humano, que “[...] veio a considerar a si mesmo como uma espécie de criador: instituições, opiniões, costumes, a sociedade e o próprio homem, tudo parecia a refazer, e a razão humana se encarregava da empreitada” (HCE, p. 286).

Na leitura de Guizot, o desenvolvimento dessa potência em face do que restava do governo de Luís XIV deveria necessariamente engendrar um conflito cuja natureza é a mesma do que ocorreu na Inglaterra. Assim, “O fato dominante da revolução da Inglaterra, a luta do livre exame e da monarquia pura, devia



então eclodir na França” (HCE, p. 286). E da mesma maneira que a Revolução inglesa, após intensos conflitos partidários, após a tirania de Cromwell, encontrou o seu fim na síntese entre livre exame e monarquia pura, o século XIX francês tem o dever, prescreve Guizot (HCE, p. 287), de reconhecer que todo poder humano “[...] carrega em si mesmo um vício natural, um princípio de fraqueza e de abuso que precisa receber limites”.

Ora, na visão de François Guizot (HCE, p. 287), o governo que declara o princípio sobre-humano do poder é o governo representativo, que poderia garantir a “[...] coexistência legal [...]” de todos os interesses, encerrando “[...] cada poder em seus limites legítimos [...]”. Esse é para ele “[...] o grande resultado, a grande lição da luta que se empreendeu no final do século XVIII [...]” (HCE, p. 287), em suma, o resultado do trabalho de toda a história da França e o sentido político da Revolução francesa.

Esse trabalho histórico de centralização da soberania é fundamental, não apenas para legitimar historicamente a instituição monárquica, mas também para finalmente identificá-la à soberania de direito. Voltando mais uma vez o olhar para a *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*, destaca-se a seguinte passagem fundamental:

Considerando as coisas de maneira mais elevada, a preponderância das instituições locais pertence à infância das sociedades. A civilização tende incessantemente a elevar o poder, porque o poder, exercido a maior distância, é em geral mais desinteressado e mais capaz de tomar por única regra a justiça e a razão (HOCR 1, p. 59).

A elevação da soberania às instituições centrais, com o processo correlato de privação da soberania das instituições locais é, portanto, uma das obras fundamentais da civilização. Ademais, do fato universal da monarquia, que poderia ser encontrada na Ásia ou na América, Guizot (HCE, p. 184) conclui ser “[...] impossível que não haja entre a natureza da realeza considerada como instituição e a natureza seja do homem individual seja da sociedade humana, uma profunda e poderosa analogia”.

Daí que a legitimidade desse governo não provenha da pessoa momentaneamente rei, que seja preciso, para além disso, uma origem mais profunda. Guizot (HCE, p. 186) estabelece, então, que a realeza é “[...] a personificação da soberania de direito, dessa vontade essencialmente racional,

esclarecida, justa, imparcial, estranha e superior a todas as vontades individuais e que, a esse título, tem o direito de governá-las”.

Toda a história seria, portanto, apenas a demonstração desse fato universal. Afinal, “O que são a maior parte das lutas que ocupam a vida dos povos senão um esforço ardente em busca do soberano de direito, a fim de se colocar sob seu império?” (HCE, p. 186).

Além disso, Guizot (HCE, p. 188) propõe que as mesmas características derivam das naturezas da realeza e da soberania de direito. Ambas são únicas, “[...] porque há apenas uma verdade [...]”, são permanentes, porque “[...] a verdade não muda [...]” e situam-se acima das vicissitudes e das paixões do mundo, agindo sobre ele como espectadores e juízes. Tal seria a verdade dessas proposições que elas passaram rapidamente dos livros aos fatos e, poucos anos depois de Benjamin Constant ter representado a realeza como um poder neutro, “um soberano fez dela, na constituição do Brasil, a própria base de seu trono” (HCE, p. 188).

Contudo, colocando as coisas dessa maneira, parece ameaçado o princípio que constituiria a própria base de todos os bons governos, ou seja, a proclamação de que a soberania não poderia residir em nenhuma força sobre a terra. Na sequência da mesma passagem fundamental da *Histoire des Origines Du Gouvernement Représentatif*, Guizot afirmava que, com frequência,

[...] ao elevar-se, o poder esquece sua origem e seu fim último, esquece que foi fundado para a manutenção de todos os direitos, para o respeito de todas as liberdades e, não encontrando mais obstáculos na energia das liberdades locais, transforma-se em despotismo (HOCR 1, p. 59).

Pois bem, não seria esse justamente o risco em que se incorreria ao identificar a monarquia à soberania de direito? Guizot (HCE, p. 187) evidentemente não deixa de perceber o perigo, reafirmando, logo em seguida, que “[...] a soberania de direito, completa e permanente, não pode pertencer a ninguém [...]”. Daí a necessidade, novamente proclamada, “[...] da limitação dos poderes, quaisquer que sejam seus nomes e formas; daí a ilegitimidade radical de todo poder absoluto qualquer que seja sua origem, conquista, hereditariedade ou eleição” (HCE, p. 187). Daí, seria preciso completar, a necessidade de todas as formas de limitação impostas pelo governo representativo, daí a importância do

trabalho da Revolução, momento de síntese entre o poder absoluto e a liberdade na formação da realeza moderna.

No prefácio de 1851 à *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*, Guizot (HOCR 1, p. vi) reiteraria essa proposição ao afirmar que, não obstante os acontecimentos de 1848, “foi toda nossa história, toda nossa civilização, todas nossas glórias, todas nossas grandezas que nos impulsionaram e conduziram para a união da monarquia e da liberdade; [...] que o objetivo permaneça o mesmo, pois aí está o porto”.

Ao longo da narrativa da *História da Civilização na Europa*, percebem-se três teses essenciais. A primeira relega às formas primitivas da realeza – bárbara e romana – o princípio de que a soberania provém de baixo, de algum lugar sobre a Terra. Assim, a passagem para a realeza cristã foi fundamental, pois lançou o princípio da origem sobre-humana da soberania, que Guizot identifica simultaneamente a Deus e à razão. Por sua vez, segunda tese, o progresso da centralização e, portanto, a concentração da soberania dispersa na sociedade permitiria a integração entre governo e nação. Assim, como proclamado na *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*, a fase primitiva, em que havia instituições locais e vários centros de autoridade, é superada. O pluralismo é impossível, na visão histórica de Guizot, porque pertence ao passado da civilização. Finalmente, terceira tese, a realeza é identificada, em suas características essenciais, à soberania de direito. Histórica e teoricamente legitimada, a realeza moderna é a personificação da soberania de direito. O risco do despotismo, reconhecido por Guizot, é banido pelas instituições representativas que, por fim, introduzem a burguesia – a suposta aristocracia dos capazes, daqueles que compreendem melhor as necessidades sociais, pois se elevam a ideias de interesse geral – no centro do poder.

## CAPÍTULO 4: AUTONOMIA E CORPOS ARISTOCRÁTICOS

Neste capítulo, procuro explorar as ideias de Tocqueville sobre soberania, relacionando-as aos temas do pluralismo e do autogoverno. Assim como Guizot, Tocqueville nunca sistematizou algo que poderia ser tido como sua doutrina a respeito da soberania. Diferente de Guizot, a obra de Tocqueville não apresenta algo que possa ser considerado, de maneira *éclatante*, um sistema. Como destaca Jean-Claude Lamberti (1989, p. 73), “as poucas passagens sobre a soberania em *A Democracia na América* parecem conter uma confusa mistura de ideias extraídas dos doutrinários e da noção de soberania popular”. Evitando, novamente, a armadilha da mitologia das doutrinas, busco expor as ambiguidades do autor e identificar os pontos polêmicos de sua obra. O objetivo é avaliar, a cada momento, a pertinência da comparação com François Guizot e compreender o que separa os autores.

O objetivo da primeira seção é demonstrar a importância da liberdade comunal em *A Democracia na América*. Apesar das dificuldades que o cercam, o autogoverno surge como a única via às revoluções por que passava a França de Tocqueville. Caminhando no sentido oposto, a segunda parte destaca os riscos da soberania popular e da autonomia excessiva da sociedade, explorando a proposta da regulação por corpos intermediários capazes de emular a antiga aristocracia. A terceira parte procura mensurar o impacto das jornadas revolucionárias de 1848 sobre o pensamento de Tocqueville, destacando a impossibilidade de formação de um espaço de debate legítimo nas condições de dominação da burguesia favorecidas por François Guizot. A quarta parte, por fim, analisa a crítica tocquevilliana da centralização monárquica, que, em consonância com o discurso ultrarrealista, identifica na destituição das funções políticas da nobreza a origem da Revolução e o surgimento de um Estado tutelar.

### 4.1. AS FORMAS SEM AS QUAIS A LIBERDADE SÓ CAMINHA POR REVOLUÇÕES

Nesta seção, analiso os percalços da soberania e da autonomia da sociedade ao longo da história americana tal como aparecem no clássico de Tocqueville sobre os Estados Unidos. Os temas do autogoverno e da soberania

popular aparecem desde os primeiros capítulos de *A Democracia na América*, quando Tocqueville aborda a questão do ponto de partida, que lhe parece essencial para a compreensão da história e do caráter de um povo. A América aparece, então, como o espaço edênico sobre o qual se estabeleceram os imigrantes puritanos. Nesta terra, onde haveria, “[...] assim como nos primeiros dias da criação, rios cuja fonte não seca [...]” (DA I 2, p. 107), tudo estaria por ser feito<sup>22</sup>. Assim, favorecidos pela Providência, os imigrantes teriam trazido para os Estados Unidos os hábitos políticos arraigados na sociedade inglesa, quais sejam, o governo comunal e o “[...] dogma da soberania popular [...]” (DA I 1, p. 29). Diferente da França aristocrática, que vive uma turbulenta revolução em sua transição à democracia, esta constitui o estado primitivo da América – ou, como afirma François Furet, recorrendo a outro tipo de metáfora, “[...] a América apresenta o exemplo de uma experiência quimicamente pura da democracia [...]” (1982, p. 223).

A própria ação da metrópole acabaria favorecendo os colonos, e particularmente os colonos da Nova Inglaterra<sup>23</sup>, pois o rei concedeu “[...] a certo número de imigrantes o direito de se formar em sociedade política, sob a égide [*patronage*] da pátria mãe, e de governar a si mesmos em tudo que não fosse contrário às suas leis” (DA I 1, p. 34). Não raro, contudo, a concessão da liberdade comunal pelo governo inglês não era mais que o reconhecimento de um fato. Os costumes trazidos da Inglaterra desempenham um papel mais relevante no argumento de Tocqueville (DA I 1, p. 35), já que mesmo sem qualquer concessão seria possível ver os colonos, “[...] a cada instante, atuando soberanamente; nomeiam seus magistrados, fazem a paz e a guerra, estabelecem regulamentos de polícia, dão-se leis como se fossem subordinados apenas a Deus”. Portanto, a seus olhos, soberania popular e governo comunal se estabelecem quase que naturalmente na América. Seriam parte constituinte do processo de colonização, uma síntese da herança inglesa com as condições providenciais encontradas no Novo Mundo.

---

<sup>22</sup> Tocqueville destitui os indígenas americanos de qualquer direito de propriedade sobre o solo, afirmando que ocupavam a região sem possuí-la porque “é pela agricultura que o homem se apropria do solo, e os primeiros habitantes da América do Norte viviam do produto da caça” (DA I 1, p. 25).

<sup>23</sup> O estado social do Sul teria, por causa do estabelecimento da escravidão, outras características e, portanto, outras consequências políticas (DA I 1, p. 30).

A comparação com a Europa do século XVII não poderia deixar de chamar a atenção de Tocqueville. Enquanto no Velho Mundo “[...] triunfava a realeza absoluta em todas as partes sobre os cacos da liberdade oligárquica e feudal da Idade Média [...]” (DA I 1, p. 38-39), desenvolvia-se na América um corpo moderno de leis políticas, caracterizado pela “[...] intervenção do povo nos negócios públicos, o voto livre de imposto, a responsabilidade dos agentes do poder, a liberdade individual e o julgamento do júri [...]” (DA I 1, p. 37).

É digno de nota que Tocqueville incluía a participação popular e a liberdade individual como leis modernas, lamentando que na Europa do mesmo período se desenvolvesse uma realeza absoluta. Move-se, assim, no sentido oposto ao de Guizot, que exaltava as características modernas da monarquia de Luís XIV. As leis modernas têm como resultado, para Tocqueville, não uma uniformização da administração e das leis, mas a responsabilidade do poder diante da sociedade, ou seja, a necessidade de prestar contas à opinião pública, o sufrágio universal (masculino), que se opõe ao voto censitário e meritocrático, e a instituição do júri popular. Anos depois, na segunda *Democracia*, Tocqueville (DA II 2, p. 130) acrescentaria a esses costumes a liberdade de imprensa, embora, como se verá, este já fosse um tema importante desde 1835.

Assim, desde seus primeiros passos, a sociedade americana seria constituída por um conjunto moderno de leis, de modo que adquire “[...] uma vida política real, ativa, completamente democrática e republicana [...]” (DA I 1, p. 37), de tal forma que no interior da comuna, a representação não é admitida, pois “é na praça pública e no seio da assembleia geral dos cidadãos que se trata, como em Atenas, dos negócios que tocam ao interesse de todos” (DA I 1, p. 37-38). Desde os primeiros anos da colonização, teria se estabelecido, portanto, na comuna americana, a democracia ateniense, quer dizer, democracia direta, em que todos os cidadãos debatem em comum os negócios públicos. Novamente, Tocqueville não deixa de sublinhar a diferença fundamental para com a história europeia.

Entre a maior parte das nações europeias, a existência política começou nas regiões superiores da sociedade e se comunicou aos poucos, e sempre de maneira incompleta, às diversas partes do corpo social. [...] Na América, ao contrário, pode-se dizer que a comuna foi organizada antes do condado, o condado antes do Estado, o Estado antes da União (DA I 1, 37).

Tocqueville deve a Guizot essa visão da história europeia em que o poder central foi responsável pela estruturação do corpo político, reunindo o poder e, depois, distribuindo-o segundo suas necessidades. Na *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif*, Guizot (HOCR 1, p. 59) afirma que após construir a unidade do poder central, a sociedade pode apreciar “[...] suas necessidades e direitos, e reenviar às localidades os poderes que delas havia retirado, repartindo-os convenientemente”.

Na história que Tocqueville oferece como alternativa, o poder se constituiu de baixo. As comunas “Não receberam seus poderes; foram elas, ao contrário, que parecem ter se desfeito em favor do Estado de uma porção de sua independência, distinção importante, e que deve permanecer no espírito do leitor” (DA I 1, p. 60). Portanto, a forma federal de governo apareceu por último nos Estados Unidos, agindo como “[...] um resumo dos princípios políticos distribuídos na sociedade antes dela, e subsistindo na sociedade independente dela [...]” (DA I 1, p. 54).

A história da elevação desse poder da comuna à União é, na leitura de Tocqueville, a história da Revolução Americana. Dadas as condições da colonização, a soberania popular sempre teria se desenvolvido restrita à comuna. Esse dogma “[...] é reconhecido pelos costumes, proclamado pelas leis; estende-se com liberdade e atinge sem obstáculos suas últimas consequências [...]” (DA I 1, p. 52), sendo, por isso, o princípio gerador da sociedade americana. Contudo, reduziu-se às comunas e às assembleias provinciais, porque as colônias, por sua condição, eram constrangidas a obedecer à metrópole.

Contudo, após a Revolução, “[...] o dogma da soberania popular saiu da comuna e tomou o governo; todas as classes se comprometeram com a sua causa; combatia-se e triunfava-se em seu nome; tornou-se a lei das leis” (DA I 1, p. 52). As próprias classes elevadas, que não podiam arrancar o poder das mãos do povo e não detestavam a multidão, votaram as leis mais democráticas e que feriam mais seus próprios interesses. Assim, evitaram excitar contra si as paixões populares, mas “[...] aceleraram elas mesmas o triunfo da nova ordem” (DA I 1, p. 52).

Tal foi o resultado da história americana, e do progresso da soberania popular em seu seio, que as relações entre a sociedade e o poder adquiriram um caráter original. Recordando a integração entre governo e nação que se viu em Guizot, bem como a crítica deste ao poder exterior à sociedade, Tocqueville afirma que há países em que o poder é exterior ao corpo social, forçando-o a caminhar em certo sentido, e outros em que a força é dividida entre a sociedade e o governo. Nos Estados Unidos, contudo, não haveria nada que se assemelhasse a nenhuma dessas situações. Nesse país,

a sociedade age por si mesma e sobre si mesma. Só há poder em seu seio; não se encontra quase ninguém que ouse conceber ou, sobretudo, exprimir a ideia de buscá-lo em outra parte. O povo participa na composição das leis pela escolha dos legisladores, em sua aplicação pela eleição dos agentes do poder executivo; pode-se dizer que ele mesmo governa, de tanto que a parte deixada para a administração é fraca e restrita, de tanto que esta se ressentida de sua origem popular e obedece à potência da qual emana. O povo reina sobre o mundo político americano como Deus sobre o universo (DA I 1, p. 53).

Ao invés da elevação de uma parte da sociedade ao governo, como se viu em Guizot, o que se vê em Tocqueville é a politização da sociedade. O governo central se vê limitado em suas atribuições, uma vez que a parte deixada à administração é restrita, abrindo caminho à participação popular em todas as decisões que dizem respeito ao corpo político. A soberania, então, se traduz em autogoverno. Nada mais distinto da opção centralista de Guizot, que define a administração como uma relação dialética que direciona as forças sociais em benefício do poder estatal para, então, retornar à sociedade.

Esse momento da obra de Tocqueville (DA I 1, p. 55) é marcado pela importância que confere à comuna, que, longe de pertencer à infância das sociedades, como queria Guizot, surge como uma associação “[...] que está tão bem situada na natureza que onde quer que haja homens reunidos, forma-se por si mesma uma comuna”. Assim, se cabe ao homem erguer monarquias e repúblicas, “[...] a comuna parece sair diretamente das mãos de Deus [...]” (DA I 1, p. 55). Ela aparece como o princípio essencial de toda sociedade, fundada na natureza das próprias relações humanas e favorecida pela Providência.

Junto a ela, o princípio da soberania popular parece imanente à história, já que, afirma Tocqueville (DA I 1, p. 51), “[...] sempre se encontra mais ou menos no fundo de todas as instituições humanas [...]”, embora os déspotas se valham



de todos os expedientes para “[...] afundá-las novamente nas trevas do santuário [...]” todas as vezes que se mostram à luz do dia. Notável, portanto, o otimismo quanto ao potencial popular de governar a si mesmo e a crítica às tentativas de conter a soberania popular.

Sendo a comuna uma instituição natural, a liberdade comunal, no entanto, é “[...] coisa rara e frágil” (DA I 1, p. 55). Composta por elementos grosseiros, que rejeitam frequentemente a ação do legislador, a comuna tem mais dificuldade de manter sua independência nas sociedades mais esclarecidas, em que a instabilidade é malvista, pois uma sociedade muito civilizada “[...] se revolta à vista de seus numerosos desvios e desespera de seu sucesso antes de ter atingido o resultado final da experiência” (DA I 1, p. 55). A partir disso, Tocqueville (DA I 1, p. 55) conclui que seu estabelecimento em uma sociedade esclarecida que, em adição, já possui governo forte parece improvável, pois “entre todas as liberdades, a das comunas, que se estabelece tão dificilmente, é assim a mais exposta às invasões do poder”. Assim, a liberdade não aparece como a capacidade dos mais esclarecidos, dos que possuem a faculdade de agir segundo a razão, a verdade e a justiça, de agir sobre os demais, mas como a liberdade dos elementos grosseiros. A liberdade é a autonomia da sociedade, com todos os seus reveses, com relação ao governo. Por isso mesmo, é malvista quando as luzes já estão mais expandidas e se procura, por um esforço prometeico, atribuir ao governo um papel empreendedor.

A fragilidade dessa liberdade, no entanto, é tal que “De todas as nações da Europa continental, pode-se dizer que não há uma só que a conheça” (DA I 1, p. 56). Ela existe nos Estados Unidos, pois foi favorecida pelo ponto de partida e pelos costumes. Dessa forma, “[...] até que a liberdade comunal entre para os costumes, é fácil destruí-la, e ela só entra para os costumes após subsistir por muito tempo nas leis [...]” (DA I 1, p. 55). Não é impossível, portanto, instituir a liberdade comunal pelas leis. Para ser criada, a liberdade comunal precisaria da ação contínua das leis, dos costumes e do tempo. Embora raramente possa ser criada, escapando, “[...] por assim dizer, aos esforços do homem [...]” (DA I 1, p. 56), a liberdade comunal é fundamental para o domínio da sociedade sobre si mesma.

A partir dessa constatação, passa a ser necessário distinguir as condições em que essa forma frágil de liberdade pode se desenvolver. Acredito que uma das condições essenciais resida na destituição dos poderes administrativos do governo central ou, para ser explícito, no tema consagrado da distinção entre centralização governamental e administrativa. Essa distinção, que permite conciliar o par contraditório sociedade autoadministrada e governo central forte, pode ser melhor compreendida observando a história dos Estados Unidos após sua Revolução, pois é sobre este momento que Tocqueville (DA I 1, p. 101) se lança para “[...] examinar a parte de soberania que foi concedida à União [...]”.

Quando as treze colônias se puseram a lutar contra o jugo da Inglaterra, haveria muitos motivos que as levavam a se unir: mesma língua, religião, costumes, mesmo inimigo externo. Contudo, habituaram-se à independência, criando interesses particulares que as levavam a “[...] repugnar uma união sólida e completa que fizesse desaparecer sua importância individual na importância comum” (DA I 1, p. 102). Durante a guerra, teria prevalecido o princípio da união, contudo, estabelecida a paz, foi preciso um período de separação, em que “Cada colônia se tornou uma república independente, apossando-se de toda a soberania [...]” (DA I 1, p. 102), para que os americanos sentissem as insuficiências de tal sistema e se submetessem a uma Constituição. Assim, o primeiro problema enfrentado pelos constituintes seria

[...] partilhar a soberania de tal maneira que os diferentes Estados que formavam a União continuassem a governar a si mesmos no que diz respeito exclusivamente à sua prosperidade interior, sem que a nação inteira, representada pela União, deixasse de constituir um corpo e de prover a todas as necessidades gerais (DA I 1, p. 103).

A solução que teria sido encontrada foi acordar à União “[...] o direito exclusivo de fazer a paz e a guerra; de concluir tratados de comércio; de recrutar o exército e equipar a marinha” (DA I 1, p. 105). Além disso, “À União foi deixado o direito de reger tudo o que tem relação com o valor do dinheiro; foi encarregada do serviço de correios; foi-lhe dado o direito de abrir as grandes vias que deviam unir as diversas partes do território” (DA I 1, p. 105). Esse conjunto de atribuições reúne, assim, tudo o que Tocqueville (DA I 1, p. 105) acredita constituir os interesses gerais, “[...] aos quais somente uma autoridade geral pode prover utilmente”. Tudo o que não está nesta esfera das atribuições da União foi deixado

aos Estados, com a precaução única de se criar um Tribunal Superior com autonomia para “[...] manter entre os dois governos rivais a divisão dos poderes tal como a Constituição havia estabelecido [...]” (DA I 1, p. 104).

Observando-se essa distribuição, Tocqueville (DA I 1, p. 105) afirma que “[...] os legisladores federais tinham uma ideia muito nítida e justa do que antes chamei de centralização governamental”. Por definição, esta consistiria em concentrar em um mesmo lugar ou nas mesmas mãos o poder de dirigir os interesses que “[...] são comuns a todas as partes da nação, tais como a formação de leis gerais e as relações do povo com os estrangeiros” (DA I 1, p. 79). Esse tipo de centralização seria benéfico ou até mesmo necessário para a prosperidade de uma nação.

Animado pelo espírito comparativo, Tocqueville (DA I 1, p. 105) procura distinguir o poder conferido ao presidente na república americana e aquele conferido ao rei no Antigo Regime, sustentando, surpreendentemente, que “[...] a autoridade nacional na América é, em certos sentidos, mais centralizada do que foram na mesma época várias das monarquias mais absolutas da Europa”.

Argumenta, então, que na França havia treze cortes soberanas com direito de interpretar sem apelo as leis e que as províncias chamadas de *pays d'État* podiam recusar à autoridade pública o pagamento de certos impostos. Nada disso seria possível na América, onde o imposto votado pelos representantes do povo obriga a todos, pois à União foi concedido, para lhe prover dos meios de cumprir suas obrigações, “[...] o direito ilimitado de receber impostos” (DA I 1, p. 105).

Outra diferença fundamental, a primeira e a maior, consistiria na separação entre os poderes. Portanto, “A soberania, nos Estados Unidos, é dividida entre a União e os Estados, enquanto que, entre nós, é única e compacta [...]” (DA I 1, p. 111). Tocqueville (DA I 1, p. 112), definindo a soberania como “[...] o direito de fazer as leis [...]”, afirma que o presidente “Não faz parte do poder soberano, é apenas seu agente”. Na França, argumenta-se, as leis não existem se o rei não as sanciona, ele é seu real executor. Além disso, o rei detém poder de iniciativa das leis, nomeia Pares e pode dissolver a Câmara dos Deputados, exercendo influência decisiva sobre o legislativo. Nada disso na América. O presidente não

concorre na elaboração das leis e, “[...] ao recusar seu assentimento, não pode impedir sua existência” (DA I 1, p. 112).

Há certamente uma ambiguidade em afirmar que a república americana é mais centralizada que as monarquias europeias e, em seguida, negar poderes ao presidente ao ponto de privá-lo da soberania. Contudo, o presidente não é o único agente do poder central e limitar sua influência não significa negar que a centralização governamental exista. Ela se dá, contudo, em uma esfera muito restrita, na qual ele exerce um papel subalterno. Dessa maneira, o governo central, nos Estados Unidos, é, ao mesmo tempo, mais forte é melhor regulado que na França.

No limite, o que difere o presidente do monarca é a autoridade discricionária do último, que tem, aos olhos de Tocqueville, suas vantagens, mas sofre inevitavelmente da arbitrariedade. Assim, “[...] o poder central sempre esteve em condição de executar, se necessário pela força, o que a Constituição do reino lhe recusava o direito de fazer [...]” (DA I 1, p. 106). O rei goza também do privilégio da hereditariedade, que o faz amado e temido (DA I 1, p. 112), e da inviolabilidade, enquanto o presidente, eleito por quatro anos, é responsável por seus atos (DA I 1, p. 113). Negar soberania ao presidente, situando-a exclusivamente no legislativo – nacional, estadual ou municipal –, onde ele não exerce influência, constitui um dos passos para demonstrar que a soberania na América pertence exclusivamente ao povo, que exerce sobre os legisladores um poder decisivo.

O que, afinal, é condenável, aos olhos do autor, é a centralização administrativa, ou seja, o ato de concentrar em um mesmo local o poder de dirigir interesses que “[...] são específicos de certas partes da nação, como, por exemplo, os empreendimentos comunais” (DA I 1, p. 79). Recorrendo novamente à comparação, afirma que as comunas francesas não contam com mais de um funcionário, o prefeito, enquanto as comunas da Nova Inglaterra contam com pelo menos dezenove (DA I 1, p. 66). Isso acontece porque as funções públicas na América são extremamente numerosas e muito divididas (DA I 1, p. 57).

Para preencher essas funções, nomeia-se a cada ano certo número de indivíduos chamados de *select men* (DA I 1, p. 57). No que diz respeito ao

interesse social, os *select men* são obrigados a cumprir as leis da União e do Estado. Assim, não têm direito a recusar-lhes a abertura de uma estrada ou o cumprimento do plano educacional estabelecido (DA I 1, p. 60). Entretanto, “Em tudo o que se relaciona apenas a elas, as comunas permanecem corpos independentes” (DA I 1, p. 60). Vendem e compram, atacam e se defendem diante dos tribunais sem que nenhuma autoridade administrativa se oponha. Ademais, mesmo que a obrigação imposta pelo Estado exista, ao impô-la, ele “[...] apenas decreta um princípio; para sua execução, a comuna retoma em geral todos os direitos da individualidade” (DA I 1, p. 60). Assim, “Na França, o cobrador do Estado recebe os impostos da comuna; na América, os cobradores da comuna recebem os impostos do Estado. [...] Isso basta para compreender até que ponto as sociedades diferem” (DA I 1, p. 61).

Essa seria uma consequência, afirma Tocqueville (DA I 1, p. 59), do princípio da soberania popular, que se identifica aqui com a autonomia do indivíduo no que diz respeito a si mesmo, pois “Nas nações onde reina o dogma da soberania popular, cada indivíduo forma uma porção igual do soberano, e participa igualmente no governo do Estado”. Daí as seguintes conclusões:

Em tudo o que concerne aos deveres dos cidadãos entre si, [o indivíduo] se tornou súdito. Em tudo o que só diz respeito a ele mesmo, permaneceu mestre: é livre e só presta conta de suas ações a Deus (DA I 1, p. 59).

Interessante notar o que esta formulação do problema da autonomia individual pode ter de semelhante com a de Guizot. Para o professor, como se viu, a soberania popular seria fruto de um erro dos filósofos, o de atribuir, no nascimento da sociedade, uma soberania ilimitada a cada vontade individual, abrigando o poder absoluto em uma massa por si mesma instável. Para corrigir esse erro, Guizot propunha o fim de uma e outra, soberania popular e autonomia individual. Esses princípios encontram-se definitivamente associados em Tocqueville, contudo, esta aparece na América como uma consequência daquela e nenhuma das duas é condenada absolutamente. Por ora, Tocqueville se contenta em traçar limites na obediência a Deus e na necessidade social. Daí resultaria a máxima de que

[...] o indivíduo é o melhor e único juiz de seu interesse particular e que a sociedade só tem direito de dirigir suas ações quando se sente lesada

por um ato seu ou quando tem necessidade de reclamar seu concurso (DA I 1, p. 59).

Aplicando esse princípio à administração comunal, percebe-se que em tudo o que diz respeito a sua vida interna, os *select men* “[...] são os executores das vontades populares [...]” (DA I 1, p. 58). Para os assuntos ordinários, complementa Tocqueville (DA I 1, p. 58), seguem os princípios estabelecidos pela maioria, mas se querem “[...] introduzir uma mudança qualquer na ordem estabelecida [...], é preciso que remontem à fonte de seu poder”. Para construir uma escola, no exemplo dado pelo autor, seria preciso discutir sua necessidade, a verba a empregar, o lugar para a construção. Os *select men* deveriam convocar, então, “[...] a totalidade dos eleitores [...]”. A assembleia, consultada sobre todos esses pontos, adota o princípio, fixa o lugar, vota o imposto, e devolve a execução de suas vontades às mãos dos *select men*” (DA I 1, p. 58).

Acima deles, quase nenhuma hierarquia administrativa. Se o funcionário do condado reforma a decisão tomada na comuna, o faz somente no que diz respeito ao condado: “[...] em geral, pode-se dizer que os administradores do condado não têm o direito de dirigir a conduta dos administradores da comuna” (DA I 1, p. 66). Em certos casos, esses administradores precisam reportar o resultado de sua ação ao governo central, “Mas o governo central não é representado por um homem encarregado de fazer regulamentos gerais [...], de inspecionar sua conduta, dirigir seus atos, punir seus erros” (DA I 1, p. 66). Tal seria a conduta do intendente<sup>24</sup> na França do Antigo Regime, cuja instituição fora vista com hostilidade pela aristocracia provincial (JARDIN, 1985, p. 22). Na América, tal como descrita por Tocqueville, não haveria nenhum entrave à liberdade comunal, nada que pudesse constranger a comuna a se submeter a determinações do poder central naquilo que diz respeito somente a seus cidadãos.

Essa ausência “[...] do que entre nós se chama de governo ou administração [...]” (DA I 1, p. 64) seria, portanto, o que mais choca o europeu que chega à América. Embora se possa perceber a execução cotidiana das leis, não se descobre o que a move, “A mão que dirige a máquina social escapa a cada

---

<sup>24</sup> Segundo John Hurt (2002, p. 4-5), “O rei [Luís XIV] podia impor um *lit de justice* aos parlamentos provinciais em um esforço para fazer registrar as novas leis, mas, de ordinário, dependia de seus governadores e intendentes para realizar esse trabalho. Carregando as ordens escritas do rei, esses oficiais podiam entrar nos parlamentos, apresentar a lei ou as leis em questão, ordenar aos magistrados que a registrassem de imediato e aguardar até que consentissem”.

instante” (DA I 1, p. 64). Contudo, há uma autoridade, já que “[...] as sociedades, para subsistir, são constrangidas a se submeter a certa autoridade sem a qual caem em anarquia” (DA I 1, p. 64). Se o europeu não percebe a força motriz da administração americana, é porque se habituou à ideia de que para limitar a ação da autoridade, é preciso “[...] enfraquecer o poder em seu princípio, privando a sociedade do direito e da faculdade de se defender em certos casos: enfraquecer dessa maneira a autoridade é o que em geral se conhece na Europa por fundar a liberdade” (DA I 1, p. 64).

O trecho é de difícil compreensão. O próprio Édouard de Tocqueville, irmão do autor, lhe escreveu afirmando que a ideia estaria mal colocada. Como, Édouard questiona, “[...] alguém poderia pensar em estabelecer a liberdade tirando *da sociedade* o direito de se defender? Tudo bem, se você tivesse dito: *tirando do governo que representa a sociedade*, etc.” (DA Nolla 1, p. 316). Embora não haja resposta de Tocqueville, a mensagem parece endereçada aos partidários da Monarquia de Julho, liderados por Guizot, que argumentavam a favor da centralização como pré-requisito da liberdade dos cidadãos. Fundar a liberdade corresponderia a centralizar o poder onde, conforme Guizot, ele pode ser exercido mais imparcialmente e, portanto, com mais justiça (HOCR 1, p. 59).

Na América, diversamente, divide-se o poder entre muitas mãos, dando a cada uma os meios de que necessita para cumprir as funções que lhe são designadas. Essa “divisão dos poderes sociais”, contudo, não é anárquica; estabelecê-la, torna a ação da autoridade “[...] menos irresistível e menos perigosa, mas não a destrói” (DA I 1, p. 65). O poder administrativo nos Estados Unidos “[...] não apresenta em sua Constituição nada de central nem de hierárquico, daí que não o percebamos. O poder existe, mas não se sabe onde encontrar seu representante” (DA I 1, p. 65).

O europeu, “[...] acostumado a encontrar incessantemente à sua mão um funcionário que se mistura a quase tudo [...]” (DA I 1, p. 83), não se sente confortável com essa situação. De fato, Tocqueville (DA I 1, p. 81) acredita que os americanos levaram o par centralização governamental e descentralização administrativa a extremos que “[...] ultrapassaram os limites da sã razão [...]”, o que lhes causa problemas, “porque a ordem, mesmo nas coisas secundárias, ainda é um interesse nacional”. Tocqueville enfatiza a imperfeição das leis

americanas, que levaram a extremos perigosos as consequências da democracia. Assim, é difícil estabelecer regulamentos penais amplos ou levar a cabo qualquer empreendimento mais demorado, uma vez que “[...] o povo procede por esforços momentâneos e impulsos súbitos” (DA I 1, p. 83). Contudo, as vantagens políticas que a descentralização traria aos americanos fazem-na preferível à centralização. Em passagem fundamental, Tocqueville expressa a desvantagem que crê substancial para além de todos os benefícios que possa trazer a centralização administrativa. Assim, questiona:

Que me importa, antes de tudo, que haja uma autoridade sempre de pé, que vele para que meus prazeres sejam tranquilos, que voe à frente dos meus passos para desviar todos os perigos sem que eu tenha mesmo a necessidade de me preocupar com eles; se essa autoridade, ao mesmo tempo em que retira assim os menores espinhos do meu caminho, é mestre absoluta de minha liberdade e de minha vida; se monopoliza o movimento e a existência a tal ponto que tudo definha ao redor quando ela definha, que tudo durma quando ela dorme, que tudo pereça se ela morre? (DA I 1, p. 84).

Ao poupar os indivíduos dos problemas habituais da existência, o poder tutelar retira-lhes a liberdade de decidir sobre os destinos individuais e coletivos. Na Europa, afirma, há certas nações “[...] onde o habitante se considera como um colono, indiferente ao destino do lugar que habita” (DA I 1, p. 84). Ignora as mudanças em seu país, o destino de sua vila, o policiamento de sua rua, “[...] pensa que nenhuma dessas coisas lhe diz respeito de maneira nenhuma, que elas pertencem a um poderoso estrangeiro a que se chama governo” (DA I 1, p. 84). Esse indivíduo, ao conduzir-se assim, oscila “[...] entre a servidão e a licenciosidade” (DA I 1, p. 84). Poucado de problemas, portanto, privado de liberdade política, o indivíduo se degrada em servo.

Enquanto isso, os partidários da centralização na Europa, ou seja, os liberais orleanistas, continuariam a sustentar que o poder central administra melhor as localidades que elas a si mesmas. Tocqueville (DA I 1, p. 82) afirma, não sem ironia, acreditar que isso seja verdade quando o governo central é esclarecido e as localidades sem luzes, situação em que os progressos da centralização engendram “[...] essa dupla tendência: cada vez mais a capacidade, de uma parte, e a incapacidade, da outra, tornam-se chocantes”. Para além dessa situação, quando o povo é esclarecido, “Estou persuadido, ao contrário, que



nesse caso a força coletiva dos cidadãos é bem mais poderosa para produzir o bem-estar social que a autoridade do governo” (DA I 1, p. 82).

Isso decorre do fato de que nenhum “[...] poder central, quão esclarecido, quão sábio se possa imaginá-lo, pode abraçar sozinho todos os detalhes da vida de um grande povo [...]” (DA I 1, p. 82), não podendo nunca “[...] substituir completamente o livre concurso dos primeiros interessados [...]” (DA I 1, p. 82). Ao tentar assim reger a vida da sociedade, o governo acabaria minando as próprias bases da cidadania, uma vez que

Quando as nações chegaram a esse ponto, é preciso que modifiquem suas leis e seus costumes ou que pereçam, pois a fonte das virtudes públicas está de certo modo esgotada: ainda se pode encontrar súditos, mas não se vê mais cidadãos (DA I 1, p. 84).

Essa situação sobrevém quando o poder central assume, além de suas atribuições governamentais, a força administrativa. Unidas num mesmo centro, favorecem demasiadamente o poder do governo, habituando os homens a abstrair de suas vontades, “[...] a obedecer, não uma vez e em um aspecto, mas em tudo e todos os dias. Não os doma apenas pela força, mas domina-os também pelos hábitos; isola-os e os apreende um a um na massa comum” (DA I 1, p. 79). Essa situação poderia ser observada na Europa, onde se veria “[...] o poder governamental do rei da França ultrapassando seus próprios limites naturais, tanto quanto forem extensos, e penetrando de mil maneiras na administração dos interesses individuais” (DA I 1, p. 113). Assim, embora o poder do governo americano possa ser maior que o das monarquias absolutas, não representa perigo para a sociedade, porque ele está privado dos tentáculos que o levam à pretensão de gerir os interesses individuais, ao passo que o governo francês, herdeiro da potência administrativa de Luís XIV, destruindo a liberdade comunal mina as próprias bases da cidadania.

Não há como deixar de enxergar nessas passagens a convicção na necessidade imperiosa do autogoverno da sociedade ou, para manter a distinção estabelecida, da autoadministração das localidades. A força motriz da sociedade não residiria, portanto, de modo algum no governo, mas nos indivíduos. Além disso, as tentativas do poder central de dirigir os passos da sociedade seriam tingidas por esterilidade, pois “O homem é feito de tal forma que prefere a

imobilidade a caminhar sem independência para um objetivo que ignora” (DA I 1, p. 83).

O sistema de descentralização teria, ao contrário do que postulava Guizot, consequências positivas para a cidadania, pois o que teria deixado Tocqueville admirado não seriam as consequências administrativas da descentralização, mas seus efeitos políticos. Na América, afirma, “O habitante se apega a cada um dos interesses do seu país como aos seus próprios. Ele se glorifica com a glória da nação; em cada um de seus sucessos crê reconhecer sua própria obra e se eleva [...]” (DA I 1, p. 85). A participação nos negócios cotidianos engajaria o indivíduo nos interesses gerais de seu país, reforçando as virtudes cidadãs. Como notou Roger Boesche (1987, p. 123), “A esterilidade da centralização provém da indiferença que tal governo encoraja em cidadãos que poderiam, de outra maneira, engajar-se nos negócios públicos”.

A autonomia da sociedade, a autoadministração, é condição fundamental para a liberdade de uma nação. A centralização administrativa é, assim, duramente criticada. Contudo, a sintonia entre governo e sociedade, diferente do que pensava Guizot, se daria no âmbito comunal e sob a égide da soberania popular. A democracia, de fato, não poderia ser detida diante dos burgueses e dos ricos e a igualdade acabaria penetrando o mundo político como havia penetrado o social. A imbricação do social no político seria tal que os próprios defeitos do governo “[...] não chocam os olhares, porque o governo emana realmente dos governados” (DA I 1, p. 62). A comuna não se encontra sob tutela, assumindo seus interesses particulares (DA I 1, p. 65). Assim, a educação política desse povo está há muito tempo completa, “A soberania do povo na comuna não é, então, apenas um estado antigo, é um estado primitivo” (DA I 1, p. 62). Dessa forma, o habitante da Nova Inglaterra

[...] se habitua às formas sem as quais a liberdade só caminha por revoluções, preenche-se com seu espírito, toma gosto pela ordem, compreende a harmonia dos poderes e reúne, enfim, ideias claras e práticas quanto à natureza de seus deveres e à extensão dos seus direitos (DA I 1, p. 63).

O espírito comunal é, portanto, um elemento de ordem e de tranquilidade pública. Sem ele, cerceados, os indivíduos não poderiam agir livremente sobre a sociedade e o governo sem causar grandes desordens. Os governantes

franceses se lamentam, segundo Tocqueville, por não o ter, mas, afirma, temem expor o Estado à anarquia se concederem autonomia às comunas. A conclusão marca uma distinção fundamental para a concepção de cidadania desposada pelo autor: “Ora, suprimam a força e a independência das comunas, só será possível encontrar nelas administrados, nunca cidadãos” (DA I 1, p. 61).

#### 4.2. “MAIS QUE REIS E MENOS QUE HOMENS”

A *Democracia na América*, contudo, está distante de constituir um louvor à soberania popular. Se o princípio se impõe mais que nunca ao “universo cristão”, em que o estado social é inevitavelmente democrático, é preciso aprender a lidar com seus vícios. Isso passa por entender como a república democrática consegue se manter na América, onde a democracia atingiu seus limites naturais. Nisso, ela surpreende por seus excessos, uma vez que, afirma Tocqueville (DA I 2, p. 82), “[...] o que me causa mais repugnância na América não é a extrema liberdade que lá reina, são as poucas garantias que se encontra contra a tirania”.

A soberania popular revela, a partir de então, um potencial despótico superior a todos os que teriam sido vistos na história da humanidade. O que se assume, em primeiro lugar é que “Nos Estados Unidos, como em todo país em que o povo governa, é a maioria que governa em nome do povo” (DA I 2, p. 7). Assim como François Guizot, Tocqueville não confere legitimidade à maioria numérica.

O império moral da maioria fundamenta-se, para Tocqueville (DA I 2, p. 77-78), em duas premissas: a teoria da igualdade aplicada às inteligências, que se traduz na aceitação de que “[...] há mais luzes e sabedoria em vários homens reunidos que em um só [...]”, e a suposição de que os interesses do maior número devem ser preferidos aos do menor. Embora Tocqueville (DA I 2, p. 76) rejeite essas teorias, afirma ser “[...] da própria essência dos governos democráticos que o império da maioria seja absoluto; pois fora da maioria, nas democracias, não há nada que resista”. E se a América passa incólume às consequências negativas, as causas, como se viu, devem-se às condições circunstanciais de sua colonização. A maioria forma, nesse país, um poder irresistível, ao qual “[...] não há por assim dizer obstáculos que possam, não diria parar, mas atrasar sua

marcha [...]” (DA I 2, p. 78). Inevitavelmente, “As consequências desse estado de coisas são funestas e perigosas para o porvir” (DA I 2, p. 78).

Após demonstrar que na América toda a fonte do poder reside no povo e afirmar que a soberania popular é, de alguma forma, imanente às sociedades, Tocqueville passa a demonstrar seus riscos, afirmar a necessidade de controlá-la. Ele não deixa de notar o desvio e anuncia o problema que se segue.

Vejo como ímpia e detestável essa máxima de que em matéria de política a maioria de um povo tem o direito de tudo fazer e, no entanto, situo nas vontades da maioria a origem de todos os poderes. Estou em contradição comigo mesmo? (DA I 2, p. 80).

Para sair desse impasse, Tocqueville apela à soberania do gênero humano. Numa construção que não pode deixar de lembrar as lições de Guizot, afirma que “Existe uma lei geral que foi feita ou pelo menos adotada, não pela maioria de tal ou qual povo, mas pela maioria de todos os homens. Essa lei é a justiça” (DA I 2, p. 80). Embora Tocqueville não proclame a procedência divina dessa lei, proclama sua transcendência histórica e social. Além disso, afirma Tocqueville (DA I 2, p. 81), supor que o “[...] povo, naquilo que interessa a si mesmo, não poderia sair dos limites da justiça e da razão [...]” é falar “[...] uma linguagem de escravos”. O paralelo é notável. A justiça, princípio transcendente, que não necessariamente foi feito pelos homens, mas certamente foi adotado por eles, serve de baliza para julgar a extensão do direito que se deve conferir à soberania popular. Supor, como o afirmaria Guizot, que a maioria quer e deseja sempre o que deseja a justiça é, nas palavras de Tocqueville, falar como escravos. Conferir poder de tudo fazer à maioria, ademais, seria, para falar como Guizot, atribuir a uma potência qualquer sobre a terra um poder absoluto. A questão aparece da seguinte maneira em Tocqueville:

O poder absoluto [*la toute-puissance*] me parece em si uma coisa má e perigosa. Seu exercício me parece estar acima das forças do homem, quem quer que seja. Apenas Deus pode ser todo-poderoso [*tout-puissant*] sem perigo, porque sua sabedoria e sua justiça são sempre iguais ao seu poder. Não há, portanto, sobre a terra, autoridade tão respeitável ou revestida de um direito tão sagrado que eu queira deixar agir sem controle e dominar sem obstáculos (DA I 2, p. 82).

Tocqueville, contudo, se previne de afirmar o princípio sobre-humano da soberania, como o tinha feito Guizot. Rejeitando o governo misto, novamente em termos que lembram Guizot, já que um governo dividido entre princípios

contrários carregaria em si a dissolução ou a revolução, Tocqueville afirma ser necessário que haja um poder social situado acima de todos os outros. Exige, no entanto, que haja obstáculos para moderar sua passagem (DA I 2, p. 81-82). Pragmaticamente, a soberania popular é a forma de soberania imperante nas sociedades democráticas, sendo preciso lidar com ela, com suas virtudes e seus vícios. A prática comunal da liberdade é a alternativa virtuosa, trata-se agora dos vícios.

Tocqueville aponta, capítulo após capítulo, os riscos que a onipotência da maioria, tal como construída na América, pode impor à liberdade. Em primeiro lugar, reforça a instabilidade do poder que já é natural às democracias. Nos Estados Unidos, afirma, o povo “[...] nomeia diretamente seus representantes e os escolhe em geral todos os anos, a fim de mantê-los mais completamente em sua dependência” (DA I 2, p. 7). Assim fazendo, submetem-nos “[...] não apenas às ideias gerais, mas também às paixões cotidianas [...]” (DA I 2, p. 77). Os usos, afirma, vão mais longe que as leis, expande-se o hábito de traçar obrigações e planos de conduta aos eleitos, o hábito do mandato imperativo. “Quase num tumulto, é como se a própria maioria deliberasse na praça pública” (DA I 2, p. 77). Se a maioria fecha o cerco sobre o poder legislativo, a lei não acorda ao executivo “[...] nem estabilidade nem independência [...]” (DA I 2, p. 77), submetendo-o aos representantes.

A maioria comanda as Câmaras, estas comandam o executivo, de modo que “[...] se adotou precisamente a combinação que mais favorece a instabilidade democrática e que permite à democracia aplicar suas vontades cambiantes aos assuntos mais importantes [...]” (DA I 2, p. 79). Mas não é somente a ação da maioria sobre os negócios públicos que causa problemas, sua desatenção também é problemática. Instável, ela não saberia se interessar por muito tempo por um mesmo problema. “Sendo a maioria a única força à qual é preciso agradar, concorre-se com paixão às obras que ela empreende; mas no momento em que sua atenção se volta a outro objeto, todos os esforços cessam [...]” (DA I 2, p. 79). Por essa razão, na Europa da monarquia constitucional, “[...] emprega-se a essas mesmas coisas uma força social infinitamente menor, mas mais contínua” (DA I 2, p. 80). A onipotência da maioria ameaça a liberdade na América por causar desordem nos negócios públicos ou, em suma, instabilidade.

A administração pública, sujeita igualmente à instabilidade das leis, suporta outro mal: a arbitrariedade. O magistrado, eleito pela maioria como um servidor dos seus interesses, é livre no círculo de suas atribuições. Contudo, “Por vezes a maioria permite que ele rompa [esse círculo]. Garantidos pela opinião da maior quantidade e seguros de seu concurso, ousam coisas que o europeu, habituado ao espetáculo da arbitrariedade, se espantaria” (DA I 2, p. 83). Assim, no legislativo e na administração, “[...] a onipotência da maioria, ao mesmo tempo em que favorece o despotismo legal do legislador, favorece também a arbitrariedade do magistrado” (DA I 2, p. 83). Assim, a arbitrariedade é inimiga da liberdade.

É, contudo, no que diz respeito ao pensamento que a onipotência da maioria mais ameaça a liberdade. Nisso também reside seu caráter distintivo, pois é então que ela “[...] supera todos os poderes que vimos na Europa” (DA I 2, p. 84). Nenhum rei, tal é o argumento, nenhum dos poderes mais absolutos da Europa “[...] poderiam impedir certos pensamentos hostis à sua autoridade de circular na surdina por seus Estados ou Cortes” (DA I 2, p. 84). Nos Estados Unidos, entretanto, uma vez que a maioria se pronuncia definitivamente sobre algo, “[...] cada um se cala, amigos e inimigos parecem de acordo em se submeter” (DA I 2, p. 84).

Isso acontece porque o rei possui uma força unicamente material para fazer cumprir os seus desejos, “[...] mas a maioria reveste-se de uma força que é ao mesmo tempo material e moral, que age sobre a vontade ao mesmo tempo em que sobre os atos, que impede ao mesmo tempo o que se faz e a vontade de fazer” (DA I 2, p. 84). O perverso da tirania que se exerce nas sociedades democráticas é que ela não procede, como os reis, pela violência material, ela é mais sutil, mas não por isso menos desumanizadora, “[...] ela deixa o corpo e vai direto à alma” (DA I 2, p. 85).

Que fique claro, não se trata de impor sanções legais à opinião contrária: “O mestre não diz mais: pensa como eu ou morre; diz: és livre para não pensar como eu” (DA I 2, p. 85). Contudo, essa liberdade custará teu lugar na cidade; a partir deste momento, “[...] és um estrangeiro entre nós. [...] Permanecerás entre os homens, mas perderás teus direitos à humanidade” (DA I 2, p. 85).

Assim, não há lugar no mundo “[...] onde reine, em geral, menos independência de espírito e verdadeira liberdade de discussão que na América” (DA I 2, p. 83). Enquanto Molière satirizava a Corte em peças que fazia representar diante dos cortesãos, a América não teria grandes escritores porque “[...] não existe gênio literário sem espírito de liberdade e não há liberdade de espírito na América” (DA I 2, p. 85). Repelindo todas as opiniões discordantes, “A maioria vive assim em perpétua adoração de si mesma [...]” (DA I 2, p. 85). Em passagem fundamental, Tocqueville passa da constatação à prescrição, afirmando:

As monarquias absolutas desonraram o despotismo; fiquemos vigilantes para que as repúblicas democráticas não o reabilitem e, tornando-o mais pesado para alguns, não ocultem, aos olhos da maioria, seu aspecto odioso e seu caráter vil (DA I 2, p. 85).

O distintivo do despotismo democrático é ameaçar a liberdade interior, por assim dizer, do homem. Privando-o da liberdade de consciência, priva-o de sua humanidade, levando a censura a limites que nenhum poder absoluto imaginava. O poder na democracia, portanto, é instável, mas não é fraco, pois “[...] onde quer que se situe, sua força é quase irresistível” (DA I 2, p. 88).

Cinco anos depois, ao publicar a segunda *Democracia*, Tocqueville (DA II 2, p. 144) afirmaria que seus medos não diminuiram após novas reflexões e exames mais detalhados, contudo, “[...] mudaram de objeto”. Em 1835, o despotismo democrático equivale à onipotência da maioria; em 1840, equivale ao Estado tutelar. Centrada em sua força moral, passando da opressão do corpo para a dos espíritos, essa forma de governo depende mais que nunca dos costumes arraigados na sociedade, que, de modo geral, favorecem o despotismo. Tocqueville (DA II 2, p. 149) continuará sustentando que “[...] é mais fácil estabelecer um governo absoluto e despótico entre um povo em que as condições são iguais que em outro [...]”.

Na realidade, o homem democrático seria guiado por duas paixões contraditórias: a necessidade de ser conduzido e o desejo de permanecer livre. Assim, “Imaginam um poder único, tutelar, todo-poderoso, mas eleito pelos cidadãos. [...] Consolam-se de estar sob tutela, considerando que eles mesmos escolheram seus tutores” (DA II 2, p. 146). Nesse sistema, em que os cidadãos só saem da dependência no momento de escolher seus mestres, estabelece-se uma

“[...] espécie de compromisso entre o despotismo administrativo e a soberania popular [...]” (DA II 2, p. 147). Tocqueville, contudo, não se satisfaz com essa solução. Enxergando na sociedade democrática uma massa de indivíduos dispersos, cada um deles “[...] estranho ao destino de todos os outros [...]” (DA II 2, p. 146), vê elevar-se acima deles

[...] um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar sua felicidade e de velar por sua sorte. Ele é absoluto, detalhado, regular, providente e suave. [...] Trabalha de bom grado para sua felicidade; mas quer ser seu único agente e árbitro; provê à sua segurança, prevê e assegura suas necessidades, facilita seus prazeres, conduz seus principais negócios, dirige sua indústria, regula suas sucessões, divide suas heranças; por que não lhes retira inteiramente o incômodo de pensar e a aflição de viver? (DA II 2, 146).

Novamente, a preocupação central de Tocqueville reside no cidadão, na necessidade da prática cotidiana dos negócios políticos, de educar o indivíduo para a condução dos destinos coletivos. Nesse sentido, o Estado tutelar, não importa quão suave ele seja para os corpos, é um tirano absoluto das almas. Assim, observa-se que esse governo, tornando o uso do livre arbítrio cada vez mais raro e menos útil, “[...] reduz enfim cada nação a não ser nada além de uma manada de animais tímidos e industriais, cujo governo é o pastor” (DA II 2, p. 146).

O sórdido da solução de compromisso apontada seria permitir que se combine o despotismo com as formas exteriores da liberdade, deixando-o viver “[...] à sombra da própria soberania popular” (DA II 2, p. 146). Assim, um legislativo nacional eleva o indivíduo às grandes questões do Estado, permitindo que os particulares “[...] retirem algum fruto do sacrifício de sua independência que fizeram ao público” (DA II 2, p. 147). Contudo, ao excluir os cidadãos dos pequenos negócios, por uma centralização administrativa extrema, “[...] leva-os a renunciar ao uso da própria vontade” (DA II 2, p. 147).

A contradição é, para Tocqueville (DA II 2, p. 148), flagrante, sendo “[...] de fato, difícil de conceber como homens que renunciaram inteiramente ao direito de dirigir a si mesmos poderiam ter sucesso em escolher aqueles que devem lhes conduzir [...]”. Esse uso da liberdade que Tocqueville (DA II 2, p. 148) considera equivocado faz dos cidadãos “[...] alternadamente o brinquedo do soberano e seus mestres, mais que reis e menos que homens”. Não há para Tocqueville,



como ficará claro adiante, meio termo entre a soberania popular e a tirania, entre a participação popular nos destinos coletivos e a condução despótica.

Contudo, o despotismo ainda não é, assegura Tocqueville, uma realidade na América. O uso que se dá a esse poder irresistível não é tirânico. Contudo, “Esse poder irresistível é um fato contínuo, seu bom emprego é apenas acidental” (DA I 2, p. 86). Portanto, tão importante quanto conhecer os limites a que pode levar a onipotência da maioria é cuidar do que pode moderá-la. Esses fatores de moderação estão divididos em três grupos: as circunstâncias, as leis e os costumes. Tocqueville se esforçará para demonstrar que as leis são mais importantes que as circunstâncias e os costumes mais que as leis (DA I 2, p. 104). A importância desses fatores não pode ser minimizada, já que Tocqueville afirma que

Se não consegui fazer que o leitor, ao longo dessa obra, sentisse a importância que atribuo à experiência prática dos americanos, a seus hábitos, às suas opiniões, em uma palavra, a seus costumes, para a manutenção de suas leis, terei falhado no objetivo principal a que me propus ao escrevê-la (DA I 2, p. 133).

Em primeiro lugar, como se viu, Tocqueville destaca a importância da colonização sobre um território “vazio”, que se compara ao dos primeiros dias da Criação. O próprio solo é inculto e, abrindo caminho para o Oeste, os americanos “[...] preparam a marcha da civilização sobre o deserto” (DA I 2, p. 107). Colonizando um novo continente, também não têm inimigos a temer, não têm vizinhos e, portanto, não estão submetidos às guerras ou aos vícios da glória militar, que é o “[...] flagelo mais terrível para as repúblicas [...]” (DA I 2, p. 105).

Além das condições particulares que a própria metrópole criou, e que seria redundante retomar, um fato adquire relevo na história da Revolução Americana. Após a independência, a opinião se dividia, acredita Tocqueville, em duas correntes: “Uma queria restringir o poder popular, a outra estendê-lo indefinidamente” (DA I 2, p. 9). O primeiro partido, que se chamou federalista, sempre teria sido minoritário na terra da democracia. Entretanto, aproveitando-se da situação particular, governaram os Estados Unidos e, “Durante dez ou doze anos, dirigiram os negócios e puderam aplicar, não todos os seus princípios, mas alguns deles, porque a corrente oposta tornava-se a cada dia violenta demais

para que se ousasse lutar contra ela” (DA I 2, p. 10). Tocqueville, no entanto, está seguro de que

A passagem dos federalistas pelo poder é, na minha opinião, um dos eventos mais felizes que acompanharam o nascimento da grande união americana. Os federalistas lutavam contra a tendência irresistível de seu século e de seu país (DA I 2, p. 10).

Deve-se também às condições particulares da colonização a criação da liberdade comunal na América. Não é demasiado lembrar que essa forma de liberdade raramente pode ser criada, escapando, afirmava Tocqueville, aos esforços humanos. Contudo, “[...] são para a liberdade o que as escolas primárias são para a ciência; elas a põem ao alcance do povo [...]” (DA I 1, p. 56). Roger Boesche (1987, p. 122) coloca o problema nos seguintes termos: “A participação não ensina apenas como o sistema político funciona, mas ensina aos homens e às mulheres sobre sua própria interdependência, inculcando a preocupação pelos negócios públicos”.

Ora, não há dúvida da importância que Tocqueville confere a essas instituições na construção da virtude cívica na América. Também é claro que Tocqueville acredita que os europeus atribuem às circunstâncias uma importância preponderante que elas não têm (DA I 2, p. 130). Difíceis de se criar, essas instituições são necessárias, deixando por responder a questão fundamental: que leis e que costumes podem criar as instituições, entre elas a liberdade comunal, que favorecem a manutenção da república democrática?

Não é outro o sentido da análise minuciosa dos meandros da administração pública americana que faz Tocqueville. Sem dúvida, essa estrutura administrativa tem origens circunstanciais, mas são leis que a sustentam. Como ao presidente não é conferido o direito de nomear funcionários, por exemplo, sua quantidade é sempre muito restrita, de forma que quando estabelece um regulamento, depende, em sua execução, de funcionários dos condados e das comunas, que são independentes dele. “Os corpos municipais e os administradores dos condados servem, assim, como recifes ocultos que retardam ou dividem a correnteza da vontade popular” (DA I 2, p. 91).

Contudo, Tocqueville (DA I 2, p. 91) coloca, se tal república democrática se fundasse em um país onde o poder central já introduziu nos hábitos a

centralização administrativa, “[...] em semelhante república, o despotismo se tornaria mais intolerável que em qualquer das monarquias absolutas da Europa”. Certamente, se tal ocorresse à França, o resultado não seria outro, já que Tocqueville (DA I 1, p. 80) deixou claro que “[...] sob Luís XIV, havia muito menos centralização administrativa que em nossos dias”.

Além disso, se o presidente americano não conta com mais de 12000 funcionários, “Esse número ultrapassa entre nós todos os limites conhecidos; eleva-se a 138000” (DA I 1, p. 113). Portanto, se a América triunfou na distinção entre as duas centralizações, estando ameaçada apenas pela falta de limites a essa distinção a princípio virtuosa, a França estaria ameaçada justamente pela falta de separação, pelo grau em que centraliza a administração acima de todos os limites.

A extrema descentralização põe o poder nas mãos do povo, abrindo a possibilidade temível da onipotência da maioria, contudo, ela é fundamental para impedir o despotismo do poder central, para educar os cidadãos na liberdade, livrando-os do poder tutelar. As condições criadas pela sociedade democrática favorecem o despotismo, essa proposição é parte da tese de Tocqueville. Contudo, essas condições são inescapáveis e Tocqueville procura mostrar que leis e que costumes podem dirigi-las para o maior benefício da liberdade.

Esses dois passos estão claros na maneira como Tocqueville trata as instituições da liberdade de associação e do voto universal. Observa-se, então, que o que faz a liberdade de associação perigosa na Europa é a “[...] nossa inexperiência no fato da liberdade” (DA I 2, p. 26). De fato, ela transfere à sociedade direitos ilimitados de questionamento das ações do poder central e permissão legal para a formação de grupos opostos ao poder, aproximando-a a cada dia da anarquia. Deixada a seus instintos, pode-se dizer, é destrutiva da liberdade. Contudo, se na Europa ela seria uma arma de guerra, nos Estados Unidos o uso prolongado dessa liberdade faz dela uma defesa contra a tirania, lá “[...] as sociedades secretas são desconhecidas. Na América, há facciosos, nunca conspiradores” (DA I 2, p. 25).

A experiência prolongada se deve às circunstâncias da colonização, pois “O direito de associação é uma importação inglesa e existiu desde sempre na

América” (DA I 2, p. 25). Entretanto, é o voto universal, uma condição legal, portanto, estabelecida conscientemente pelos homens, que aparece a Tocqueville como o maior moderador dos efeitos negativos da liberdade de associação. Onde impera o voto universal, “[...] a maioria nunca é duvidosa [...]” (DA I 2, p. 27), minando a força moral das associações, uma vez que “[...] nenhum partido poderia se estabelecer razoavelmente como representante daqueles que não votaram” (DA I 2, p. 27).

Dessas considerações, conclui que “É assim que na imensa complicação das leis humanas acontece por vezes que a extrema liberdade corrija os abusos da liberdade e que a extrema democracia corrija os perigos da democracia” (DA I 2, p. 27). Dessa forma, “O uso desse direito passou para os hábitos e os costumes” (DA I 2, p. 25).

Contudo, nenhuma instituição ilustra melhor essa transição das circunstâncias aos costumes que a liberdade de imprensa. Ela é daquelas que se poderia contar entre as que moderam a liberdade pela extrema liberdade. Assim, “Para colher os bens inestimáveis que assegura a liberdade de imprensa, é preciso saber se submeter aos males inevitáveis que faz nascer” (DA I 2, p. 17).

É regra geral, afirma Tocqueville (DA I 2, p. 16), que a imprensa tenha uma linguagem violenta. Embora os Estados Unidos sejam “[...] o país do mundo que contém em seu seio menos germes de revolução [...] a imprensa tem os mesmos gostos destrutivos que na França e a mesma violência sem as mesmas causas de cólera”. Portanto, pesa sobre a imprensa o fardo de propiciar a instabilidade social e, na forma extrema, a anarquia, de forma que Tocqueville não lhe atribui um amor completo e instantâneo, mas gosta dela “[...] por consideração aos males que impede bem mais que pelos bens que produz” (DA I 2, p. 14).

As consequências que engendra são, contudo, muito diferentes na França e na América. Na primeira, são destrutivas da ordem; na segunda, favorecem a tranquilidade pública. As razões cabem às circunstâncias, às leis e aos costumes, cada um por sua vez. Assim, na França a imprensa está centralizada em um mesmo lugar e em poucas mãos, o que dá a ela um poder imenso, ela se torna “[...] um inimigo com o qual o governo pode ter tréguas mais ou menos longas, mas em face do qual é difícil viver muito tempo” (DA I 2, p. 17). Os Estados

Unidos, por sua vez, não têm uma capital, de maneira que as luzes e o poder estão disseminados em todo o território e a direção do pensamento não está situada em nenhuma parte; assim, a imprensa encontra-se igualmente disseminada. “Isso decorre de circunstâncias locais que não dependem de maneira nenhuma dos homens; mas eis que surgem as leis” (DA I 2, p. 18).

Nos Estados Unidos, criar um jornal seria um empreendimento simples e de pouco custo, de modo que “[...] poucos assinantes bastam para que o jornalista possa cobrir suas despesas [...]” (DA I 2, p. 18). A quantidade elevada de jornais engendraria quase todas as benesses que se seguem, pois “[...] é um axioma da ciência política dos Estados Unidos que o único meio de neutralizar os efeitos dos jornais é multiplicar sua quantidade. Não consigo entender como uma verdade tão evidente ainda não seja vulgar entre nós” (DA I 2, p. 18). Em grande número, a imprensa não se alinha pró ou contra a administração, mas a ataca e a defende por cem meios diversos, de modo que “Os jornais não podem assim estabelecer nos Estados Unidos essas grandes correntes de opinião que derrubam ou transbordam os mais poderosos diques” (DA I 2, p. 18).

Além disso, faltam grandes intelectuais a essa quantidade de jornais. Os jornalistas americanos “[...] têm em geral uma posição pouco elevada, sua educação é apenas esboçada e o aspecto de suas ideias é frequentemente vulgar” (DA I 2, p. 18). Na França, discute-se “[...] de uma maneira violenta, mas elevada, e amiúde eloquente, os grandes interesses do Estado [...]” (DA I 2, p. 18), enquanto nos Estados Unidos abandonam-se os princípios para se atacar os homens. Embora Tocqueville (DA I 2, p. 19) se guarde de desenvolver as consequências de tal estado da imprensa para “[...] a moralidade do povo [...]”, não pode “[...] dissimular que os efeitos políticos dessa licenciosidade da imprensa contribuam diretamente à manutenção da tranquilidade pública”.

Como todas as liberdades, garante Tocqueville (DA I 2, p. 17), a de escrever “[...] é tão mais temível quanto mais nova for [...]”. Na França, a falta de experiência a torna perigosa, o que não ocorre aos Estados Unidos, onde “[...] a vida política é ativa, variada e até agitada, mas raramente perturbada por paixões profundas [...]” (DA I 2, p. 17). A antiguidade do uso cria o costume que, favorecido pelas circunstâncias e pelas leis, nutre o bom uso da liberdade na América.

Ademais, soberania popular e liberdade de imprensa parecem inteiramente correlatas para Tocqueville (DA I 2, p. 15), de maneira que “Em um país onde reine ostensivamente o dogma da soberania popular, a censura não é somente um perigo, mas um grande absurdo”. Ela é uma consequência da autonomia individual, do direito conferido a cada um de governar a sociedade, pois é preciso reconhecer a esse indivíduo “[...] a capacidade de escolher entre as diferentes opiniões que movem seus contemporâneos [...]” (DA I 2, p. 15).

Na segunda *Democracia*, a liberdade de imprensa aparece como uma necessidade particular das sociedades democráticas, uma consequência do isolamento dos indivíduos. À falta dos mecanismos aristocráticos de coesão social, “[...] um cidadão oprimido tem apenas um meio de se defender: dirigir-se à nação inteira e, se ela é surda, ao gênero humano; só há um jeito de fazê-lo, é a imprensa” (DA II 2, p. 151). A liberdade de imprensa aparece, assim, como o único meio de curar “[...] a maioria dos males que a igualdade pode produzir [...]” (DA II 2, p. 151). Se a igualdade engendra o isolamento, “[...] a imprensa permite chamar a seu auxílio todos os seus concidadãos e todos os seus semelhantes. A imprensa acelerou os progressos da igualdade, e é um de seus melhores corretivos” (DA II 2, p. 151).

A liberdade de imprensa, impondo-se a todos em razão de sua difícil instalação sob a Restauração e a Monarquia de Julho, não teve sua primeira defesa na pena de Tocqueville. François Guizot a situava entre as instituições necessárias para o bom funcionamento do governo representativo. Contudo, as defesas não se dão nos mesmos termos – importa estabelecer suas diferenças. Em Guizot, consiste em um moderador da falta de participação: enquanto se nega ao indivíduo uma ação direta sobre o poder público, a imprensa é o meio pelo qual pode mostrar ao governo seu ponto de vista, comunicar-se com ele. Em Tocqueville, ela é mais um dos meios de participação, aquele que deve moderar não as tendências da elite no poder, mas os vícios da maioria. É uma garantia das minorias contra a onipotência da maioria, não uma forma de a maioria excluída se comunicar com a elite no poder. Em uma fórmula que não se pode desprezar, “A imprensa é, por excelência, o instrumento democrático da liberdade” (DA II 2, p. 151).

No entanto, nem todos os instrumentos de manutenção da liberdade na democracia são essencialmente democráticos. Destacaram-se incansavelmente na primeira parte os méritos que têm as instituições provinciais, fundadas na descentralização administrativa, de educar o cidadão para a liberdade. Habitado a dirigir seus próprios negócios, o cidadão se preveniria contra o comando do déspota. O mesmo mérito se confere à instituição do júri. Fundamentalmente republicana, porque “[...] põe a direção real da sociedade nas mãos dos governados ou de uma parcela dentre eles, e não na dos governantes [...]” (DA I 2, p. 100), essa instituição decorre da soberania popular.

Tocqueville não poupa elogios. O júri eleva o cidadão aos usos práticos da lei, sendo “[...] um dos meios mais eficazes de que deve se servir a sociedade para a educação do povo” (DA I 2, p. 102). Essa instituição expandiria o respeito pela coisa julgada, a ideia do direito, a prática da equidade; seria, para resumir, uma fonte de virtude política, porque combateria o egoísmo individual, “[...] que é como a ferrugem das sociedades” (DA I 2, p. 101).

Para compreender, no entanto, a dimensão da importância do júri, é preciso compreender a importância que Tocqueville atribui aos juízes e juristas [*légistes*] em geral nas sociedades democráticas, desvelando os mecanismos não-republicanos e antidemocráticos que acredita necessários para a moderação da democracia. Por sua natureza, esse grupo profissional cultivaria, no estudo da lei, certo amor à ordem “[...] que os torna fortemente opostos ao espírito revolucionário e às paixões irrefletidas da democracia” (DA I 2, p. 92). Mesmo que historicamente os juristas tenham se envolvido em revoluções, “[...] em uma sociedade onde os juristas ocupam sem contestação a posição elevada que lhes pertence naturalmente, seu espírito será eminentemente conservador e antidemocrático” (DA I 2, p. 93).

Por seus conhecimentos, adquiririam um prestígio que os elevaria acima das massas, formando “[...] uma classe privilegiada entre as inteligências [...]” (DA I 2, p. 92) e encontrariam “[...] a cada dia a ideia da superioridade no exercício de sua profissão [...]” (DA I 2, p. 92). Acrescente-se a isso o fato de que “[...] formam naturalmente um corpo [...]” (DA I 2, p. 93) e se concluirá que, acima das diferenças históricas, os juristas e a aristocracia possuem afinidades de família (DA I 2, p. 94).

Tocqueville (DA I 2, p. 95-96) não hesita em afirmar que situaria nos tribunais a “[...] aristocracia americana [...]” e que “O corpo dos juristas forma o único elemento aristocrático que pode se misturar sem esforço aos elementos naturais da democracia e se combinar com eles de maneira feliz e durável”. Por todas essas razões, “o [...] corpo dos juristas forma nesse país o mais poderoso e, por assim dizer, o único contrapeso da democracia” (DA I 2, p. 96).

Observe-se que essa classe não dispõe de meios materiais de poder, exercendo “[...] sua influência conservadora apenas sobre os espíritos” (DA I 2, p. 102). Daí, finalmente, a importância crucial da instituição do júri, principalmente do júri constituído para matérias civis. Se nas matérias penais o bom senso bastaria para dar o veredicto, igualando o cidadão honesto ao juiz, nas civis “[...] o juiz aparece como árbitro desinteressado entre as paixões das partes. Os jurados o veem com confiança e o escutam com respeito; pois, aqui, sua inteligência domina inteiramente a deles” (DA I 2, p. 102). É a instituição do júri que permite que o povo se eleve pelo contato com os costumes dos juristas, essa haste aristocrática fincada na sociedade democrática, pondo em circulação costumes políticos supostamente saudáveis, porque tendem à manutenção da ordem.

A ausência, nas sociedades democráticas, das garantias que confere a aristocracia à liberdade é um tema cuja relevância não pode ser desprezada. Assim, Tocqueville (DA I 1, p. 86) afirma acreditar que “[...] as instituições provinciais são úteis a todos os povos, mas nenhum me parece ter uma necessidade mais real dessas instituições que aquele cujo estado social é democrático”. A explicação se dá nos termos que acabo de indicar. Em uma aristocracia, os governantes têm muito a perder (privilegio, prestígio, poder político), assegurando-se de “[...] manter certa ordem no seio da liberdade” (DA I 1, p. 86). Igualmente, nesses governos “[...] o povo está ao abrigo do despotismo, porque sempre se encontram forças organizadas capazes de resistir ao déspota” (DA I 1, p. 87).

Sem instituições provinciais, Tocqueville acredita que uma democracia não teria nenhuma proteção contra tais malefícios. Elas são fundamentais para ensinar o povo a lidar com a liberdade nas coisas pequenas, habilitando-o para as grandes, e para combater o individualismo, reforçando o sentimento de comunidade. Sem elas, o indivíduo fica perdido na massa e o poder tende a se



concentrar nas mãos da instituição que representa o povo favorecendo a tendência ao despotismo. Na história americana, coincidiu o par centralização governamental e descentralização administrativa. Contudo, essa conjunção é circunstancial. Tocqueville (DA I 1, p. 87) se mostra “[...] convencido, de resto, que não há nações mais expostas a cair sob o jugo da centralização administrativa que aquelas onde o estado social é democrático”.

O mesmo se aplica às associações políticas. O americano, segundo Tocqueville, veria com tal desconfiança a autoridade pública que só apelaria a ela em última instância. Assim, nos menores embaraços cotidianos,

[...] os vizinhos se estabelecem em corpo deliberativo. [...] Nos Estados Unidos, as pessoas se associam visando à segurança pública, ao comércio e à indústria, à moral e à religião. Não há nada que a vontade humana desespere de alcançar pela ação livre do poder coletivo dos indivíduos (DA I 2, p. 22-23).

O hábito de se associar, penetrando na vida política, tornou-se, expressa Tocqueville (DA I 2, p. 25), “[...] uma garantia necessária contra a tirania da maioria”. Isso aconteceria porque, uma vez que um partido tornasse maioria, ocuparia todos os espaços do governo. Assim, “[...] é preciso que a minoria oponha toda sua força moral à potência material que a oprime” (DA I 2, p. 25). A associação política, que consiste “na adesão pública que dão certo número de indivíduos a tais ou quais doutrinas e no engajamento que assumem de concorrer de certa maneira para fazê-las prevalecer” (DA I 2, p. 23), parece a Tocqueville o meio mais adequado para fazê-lo.

Esse hábito viria substituir a ausência da aristocracia. Não há nações, afirma, “[...] em que as associações sejam mais necessárias para impedir o despotismo dos partidos ou a arbitrariedade do príncipe que aquelas cujo estado social é democrático” (DA I 2, p. 25). A justificativa é a mesma: nas nações aristocráticas, “[...] os corpos secundários formam associações naturais que impedem os abusos de poder” (DA I 2, p. 25). Nos países onde essas associações não possam ser criadas artificialmente, Tocqueville (DA I 2, p. 25) afirma não perceber nenhum “[...] dique a nenhum tipo de tirania, e um grande povo pode ser oprimido impunemente por um punhado de facciosos ou por um homem”.

Trabalhando sobre os manuscritos de Tocqueville da Universidade de Yale, Boesche (1987, p. 129) conclui que “Para Tocqueville, o mais importante [...] objetivo do legislador moderno é situar o maior número possível de intermediários, variantes modernas das associações intermediárias de Montesquieu, entre o indivíduo e o Estado”.

Note-se que não se trata de restabelecer uma aristocracia de privilégios como a do Antigo Regime. Tanto quanto Guizot, Tocqueville sabe que esse mundo pertence definitivamente ao passado. Contudo, os melhores elementos reguladores dos vícios da democracia são essas emulações dos corpos aristocráticos que constituem as associações políticas e o corpo dos juristas.

Na segunda *Democracia*, aprofundaria o tema. Tocqueville (DA II 2, p. 149) afirmaria, então, estar convencido não somente de que “[...] todos aqueles, no século em que entramos, que tentarem apoiar a liberdade sobre o privilégio e a aristocracia fracassarão [...]”, mas que também fracassarão “Todos os que tentarem colocar e reter a autoridade no seio de uma só classe [...]”. Tocqueville, portanto, diferente de Guizot, não vê a possibilidade de erigir uma classe governante que exerça o papel de uma nova aristocracia.

Reconhecendo, a um só tempo, a fraqueza e o mérito do estado social democrático, revela que nele a independência individual nunca será tão intensa quanto nos tempos aristocráticos. Contudo, isso tampouco seria desejável, “[...] pois, nas nações aristocráticas, a sociedade é frequentemente sacrificada ao indivíduo, os interesses da maioria à grandeza de alguns” (DA II 2, p. 150). Precisando o sentido em que fala de corpos aristocráticos, Tocqueville (DA II 2, p. 150) afirma que “[...] não se trata de reconstruir uma sociedade aristocrática, mas de extrair a liberdade do seio da sociedade democrática onde Deus nos fez viver”.

Retomando a tese da “divisão dos poderes sociais” da primeira *Democracia*, propõe que a manutenção da liberdade no estado social aristocrático era assegurada pelo fato de o soberano sempre se ver obrigado a compartilhar o poder com a aristocracia, de modo que nunca administrava sozinho os cidadãos. Apesar de convencido de que não se podem empregar os mesmos meios na nova sociedade, Tocqueville enxerga procedimentos democráticos que os substituem. Assim, aponta que

Ao invés de remeter somente ao soberano todos os poderes administrativos, que se retira das corporações ou dos nobres, pode-se confiá-lo em parte a corpos secundários temporariamente formados por simples cidadãos. Dessa maneira, a liberdade dos particulares seria mais garantida, sem que sua igualdade fosse menor (DA II 2, p. 150).

Assim, retomando as qualidades do direito de associação, afirma que à falta de cidadãos ricos e influentes, que não se poderia oprimir sem causar repercussão pública, as associações podem fazer dos cidadãos “[...] seres muito ativos, muito influentes, muito fortes, em uma palavra, pessoas aristocráticas” (DA II 2, p. 151). Dessa maneira, obter-se-iam “[...] muitas das grandes vantagens políticas da aristocracia sem suas injustiças e perigos” (DA II 2, p. 151).

Embora autores como Annelien de Dijn (2008a, p. 143) apontem uma espécie de deriva aristocrática da primeira para a segunda *Democracia*, sustentando que Tocqueville substitui a ênfase no autogoverno popular e no espírito público pela crítica mais ácida à democracia e a reivindicação de corpos intermediários como a melhor maneira de combater esse risco, Tocqueville parece, a meus olhos, mais convicto de sua adesão à nova sociedade. Enquanto na primeira *Democracia* Tocqueville se voltava para a emulação de corpos aristocráticos na democracia, a segunda *Democracia* apela para as associações, que são efetivamente corpos deliberativos e em tudo democráticos. Tocqueville, é certo, não tem entusiasmo pela nova sociedade, é notório seu pessimismo quanto às condições da manutenção da liberdade na democracia. Contudo, ainda não há razão, em 1840, para crer que tenha desesperado de ver sua realização. Todo esse conjunto de instituições, que se deve às circunstâncias particulares, às leis ou aos costumes, concorre para criar no povo americano os hábitos específicos que supostamente são capazes de assegurar a liberdade entre os povos democráticos.

França e Estados Unidos compartilhariam, na visão tocquevilliana, um destino: aquele das sociedades democráticas. Em tais sociedades, como se sabe, a igualdade acabaria, cedo ou tarde, dominando o mundo político. Tocqueville é, nesse aspecto, pragmático. Não se trata de tecer louvores à igualdade, contudo, afirma, “[...] só conheço duas maneiras de fazer reinar a igualdade no mundo político: é preciso conceder direitos a cada cidadão ou não os conceder a ninguém” (DA I 1, p. 49). Por isso, entre os povos cujo estado social é

democrático, é “[...] difícil perceber um termo médio entre a soberania de todos e o poder absoluto de um só” (DA I 1, p. 49).

A opinião pública, expressão da soberania popular, já é, afirma Tocqueville, o poder dirigente de fato tanto na França quanto nos Estados Unidos. Contudo, “Na América, procede por eleições e decretos; na França, por revoluções” (DA I 1, p. 113). A razão é simples: a França tem falhado em regulamentar sua atuação, em incorporá-la realmente ao mundo político. O prognóstico é severo: “[...] prevejo que se não obtivermos sucesso com o tempo em fundar entre nós o império pacífico da quantidade, chegaremos cedo ou tarde ao poder ilimitado de um só” (DA I 2, p. 139). É preciso, finalmente, “[...] sem amar o governo da democracia, [...] adotá-lo como o remédio mais aplicável e mais honesto que se pode opor aos males presentes da sociedade [...]” (DA I 2, p. 138).

Tocqueville, numa passagem reveladora do apreço que confere às instituições e aos tempos aristocráticos, afirma que “Enquanto a nobreza gozava de seu poder, e muito tempo depois que ela o perdeu, a honra aristocrática conferia uma força extraordinária às resistências individuais” (DA I 2, p. 137). Contudo, não se trata de, nostalgicamente, querer reviver tempos idos. A América fornece a Tocqueville elementos para elaborar “[...] uma nova ciência política para um mundo totalmente novo” (DA I 1, p. 10). Tocqueville atribui nada menos que cegueira política àqueles que creem possível o retorno à monarquia de Henrique V ou de Luís XIV. Afirma que

Quanto a mim, no momento em que considero o estado a que chegaram muitas nações europeias e aquele a que tendem todas as outras, sinto-me levado a crer que entre elas logo se encontrará apenas lugar para a liberdade democrática ou para a tirania dos césores (DA I 2, p. 138).

O caso americano é importante porque o princípio da soberania popular teria assumido nos Estados Unidos todos os desenvolvimentos práticos que a imaginação pode conceber e, assim, “Despiu-se de todas as ficções de que se cuidou de cercá-lo em outros lugares [...]” (DA I 1, p. 53). Estudando-o, poder-se-ia demonstrar que “[...] não se deve desesperar de regular a democracia com a ajuda das leis e dos costumes” (DA I 2, p. 135). Assim, “Nos Estados Unidos, o conjunto da educação dos homens é dirigido para a vida política; na Europa, seu principal objetivo é prepará-lo para a vida privada” (DA I 2, p. 129).

Também os costumes democráticos aparecem na segunda *Democracia* como um regulador das más tendências quando levados às suas últimas consequências. Assim, os próprios costumes que favorecem a tirania debilitam-na. Os vícios da igualdade se corrigem pela extrema igualdade arraigada nos costumes. Sem deixar de demonstrar sua pouca estima pelos costumes democráticos, Tocqueville (DA II 2, 145) afirma que quando pensa “[...] nas pequenas paixões dos homens de nossos dias, [...] na contenção que quase todos conservam nos vícios como nas virtudes, não temo que encontrem em seus chefes tiranos, mas, principalmente, tutores”. Nesse mundo, falta à tirania “[...] oportunidade e teatro” (DA II 2, p. 145).

Por outro lado, Tocqueville não acredita que a democracia só possa ser regulada na América. Nada na América, afirma, prova “[...] que as instituições democráticas não possam ter sucesso entre um povo em que, as circunstâncias físicas sendo menos favoráveis, as leis sejam melhores” (DA I 2, p. 134). Não se pode, portanto, reduzir a importância da hierarquia entre circunstâncias, leis e costumes, na compreensão de *A Democracia na América*, uma vez que ela é fundamental para entender que, apesar do pessimismo que reside no que Marcelo Jasmín chamou de o dilema tocquevilliano, qual seja, a percepção de que “[...] a liberdade política na sociedade igualitária de massas depende de uma práxis e de um conjunto de valores cujas bases tendem a ser destruídas pelo desenvolvimento continuado das disposições internas da própria democracia [...]” (JASMIN, s/d, p. 204), Tocqueville está resignado na luta pela manutenção dessa liberdade. Em suas palavras, “Tenhamos, portanto, do porvir esse medo salutar que faz velar e combater, e não essa espécie de terror mole e preguiçoso que abate os corações e os exaspera” (DA II 2, p. 155).

Na segunda *Democracia*, longe da deriva aristocrática apontada anteriormente, Tocqueville parece mais convicto da possibilidade da liberdade na democracia e, mais que isso, na justiça que residiria no bem-estar da maioria. São bem conhecidos os vícios e virtudes que Tocqueville (DA II 2, p. 157) aponta na sociedade democrática, em que “[...] não há mais prosperidades extraordinárias, nem misérias irremediáveis. [...] Todos os laços de raça, de classe, de pátria se afrouxam; o grande laço da humanidade se aperta”.

Também não há dúvida de que Tocqueville não consegue nutrir apreço por esse mundo, pois “O espetáculo dessa uniformidade universal me entristece e me gela, sou tentado a sentir saudade da sociedade que não existe mais” (DA II 2, p. 157). Contudo, Tocqueville recorre a um expediente particular para denunciar o próprio preconceito. Evocando o ponto de vista de Deus, superior ao do homem histórica e socialmente situado, afirma por um caminho enviesado a superioridade da democracia.

Quando o mundo estava repleto de homens muito grandes e muito pequenos, muito ricos e muito pobres, muito sábios e muito ignorantes, desviava meu olhar dos segundos para lançá-lo apenas sobre os primeiros, e minha visão se regozijava; mas compreendo que esse prazer nascia de minha fraqueza: é porque não posso ver ao mesmo tempo tudo o que me cerca que me é permitido escolher assim e pôr em foco, entre tantos objetos, o que me agrada contemplar. Não acontece o mesmo com o Ser todo-poderoso e eterno, cujo olhar engloba necessariamente o conjunto das coisas, e que vê indistintamente, ainda que ao mesmo tempo, todo o gênero humano e cada homem.

É natural crer que aquilo que mais satisfaz os olhares desse Criador e desse Conservador dos homens não é a prosperidade singular de alguns, mas o maior bem-estar de todos: o que me parece uma decadência é a seus olhos um progresso; o que me incomoda lhe agrada. A igualdade talvez seja menos elevada; mas é mais justa e sua justiça faz sua grandeza e beleza (DA II 2, p. 157).

Tocqueville reconhece, portanto, alguma coisa de mais justo na democracia, no maior bem-estar do maior número. Contudo, se furta de fazer dessa a própria opinião, admitindo-o apenas indiretamente. Talvez haja verdade na afirmação de François Guizot (1856 *apud* CRAIUTU, 2003, p. 87) de que Tocqueville julgava “[...] a democracia como aristocrata vencido e convencido de que seu vencedor tinha razão”. Em 1840, Tocqueville (DA II 2, p. 158) consolidava-se “[...] cada vez mais na crença de que para serem honestas e prósperas, ainda basta às nações democráticas querer sê-lo”.

Se em 1840 ainda era difícil, e nunca deixou de ser para Tocqueville, enxergar um fim à Revolução que acabava de gerar a nova sociedade, se os registros históricos oferecem pouco à compreensão desse mundo, de modo que “[...] o espírito caminha nas trevas [...]” (DA II 2, p. 156), Tocqueville está convencido de que a Providência não proíbe o homem de lutar por seu destino, traçando limites no interior dos quais ele pode e deve agir. Assim, “As nações de nossos dias não poderiam fazer com que as condições não fossem iguais em seu

seio; mas depende delas que a igualdade as conduza à servidão ou à liberdade, às luzes ou à barbárie, à prosperidade ou às misérias” (DA II 2, p. 159).

#### 4.3. CAMPOS DE BATALHA

No início da década de 1860, François Guizot pronunciou o discurso de recepção do sucessor de Tocqueville na Academia Francesa. Entre os vários *insights* que revelam uma percepção arguta da obra de seu antigo aluno e antagonista político, Guizot expõe uma mudança fundamental entre o Tocqueville da década de 1830 e o que escreveu *O Antigo Regime e a Revolução* no fim da década de 1850. Assim, afirma que

Em 1831, [Tocqueville] viu e estudou, como livre espectador, as causas que haviam assegurado, nos Estados Unidos da América, o sucesso da liberdade política e republicana; de 1848 a 1851, lutou, se debateu, sucumbiu, como ator generoso, sob o peso das causas que impossibilitavam entre nós tal sucesso (GUIZOT, 1861, p. 121).

Embora Guizot acredite que essa mudança tenha sido gradual e pautada pela experiência prática da política, o momento crítico está de fato situado entre os anos de 1848 e 1851, período em que novas revoluções e, por fim, um golpe de Estado abalaram a vida política francesa. Desnecessário sublinhar a força dos eventos desse período ou especular sobre os motivos que levaram Guizot, cuja carreira política encontrou seu fim nas jornadas de 1848, a situar neles a mudança fundamental. Chama a atenção, contudo, que o professor desconhecia a obra mais importante de Tocqueville sobre o período, publicada somente trinta e quatro anos após a morte do autor. Nas *Lembranças de 1848*, encontram-se dois traços fundamentais da evolução do pensamento de Tocqueville percebidos por Guizot. Por um lado, a persistência na tese de que apenas uma política de ampla participação pode manter a liberdade e a estabilidade; por outro, a desilusão com as condições de realização dessa política.

O fio condutor da obra é exposto nas primeiras páginas, quando Tocqueville afirma que em 1830 o triunfo da classe média parecia ter encerrado um período de quarenta e um anos de revolução. Nos dezoito anos que se seguiram, a burguesia “[...] se abrigou em todas as funções [públicas], aumentou prodigiosamente o número destas e se habituou a viver quase tanto do Tesouro Público quanto de sua própria indústria” (SV, p. 13). O tema será doravante o do domínio do “espírito da classe média” sobre o governo e o do seu enraizamento

em todas as classes da sociedade com grandes prejuízos, como se viu em 1848 e em 1851, para a França.

Se Tocqueville (SV, p. 13-14) admite que esse espírito, “[...] misturado ao do povo ou ao da aristocracia, pode fazer maravilhas [...]”, afirma que sozinho produzirá apenas “[...] um governo sem virtude e sem grandeza”. De todas as classes da sociedade, a burguesia surge, sobretudo por seu amor ao bem-estar, como aquela que mais favorece os maus pendores da democracia, qual sejam, isolamento na vida privada e, por consequência, desinteresse cívico. Assim,

[...] a classe média, que se deve chamar de classe governamental, fechando-se em seu poder e, logo depois, em seu egoísmo, assumiu um ar de indústria privada, cada um de seus membros ocupando-se dos negócios públicos apenas o bastante para desviá-los em proveito de seus negócios privados e facilmente esquecendo em seu pequeno bem-estar as pessoas do povo (SV, p. 14).

O problema colocado em diversas passagens das *Lembranças* é, inequivocamente, o da aversão à ausência de preocupação com o bem comum. Esse é o traço repetidamente observado em diversos dos personagens explorados pelo autor. Duvergier de Hauranne, por exemplo, embora possua muitos vícios, “[...] pelo menos a eles unia uma espécie de desinteresse e a sinceridade que se encontram nas paixões verdadeiras, duas qualidades raras nesses dias, quando a única paixão verdadeira é a que cada um tem por si mesmo [...]” (SV, p. 30-31). Observação semelhante é feita sobre Jules Dufaure, cujas “[...] virtudes privadas e públicas [...] não andavam no mesmo passo: as primeiras sempre precediam as segundas [...]” (SV, p. 54). Nem mesmo a cunhada de Tocqueville (SV, p. 55) escapa à verve do autor que se impacientava ao “[...] ver que minha cunhada não incluía o país sequer por um momento nas lamentações que lhe inspiravam o destino dos seus. [...] era a mulher mais honesta e a pior cidadã que se poderia encontrar”.

Quando Guizot anunciou a formação de um novo ministério, em plena revolução de fevereiro, Tocqueville (SV, p. 44) observava na reação dos parlamentares que “[...] a maioria desses homens sentia-se atingida, não só em suas opiniões políticas, mas também no mais profundo de seus interesses privados”. Oposição e situação manifestam, para o autor, o mesmo mal. A exploração do bem público não resultaria, assim, do mal de um partido, mas seria



o “[...] produto combinado da constituição democrática de nossa sociedade civil e da centralização excessiva de nosso governo; é o mal secreto, que corroeu todos os antigos poderes e que corroerá igualmente todos os novos” (SV, p. 45).

As *Lembranças* marcam, portanto, o momento em que Tocqueville vê a França sucumbir à união da igualdade civil com a centralização política. União conduzida, como desejava François Guizot, pela classe média e que carregou, na leitura de Tocqueville, todos os seus vícios. Ao cruzar com um batalhão da Guarda Nacional na praça do Havre e perceber sua indisposição para lutar por um governo que havia se conduzido mal, Tocqueville (SV, p. 56) se indigna: “Ah, infelizes! dizia-lhes, não veem que agora se trata menos do governo e mais dos senhores? Se Paris for entregue à anarquia, e todo o reino à confusão, pensam que só o rei sofrerá com isso?”. Contudo, seus esforços são vãos. Conclui, então, que ali se manifestava “[...] a classe média, cujas cobiças há dezoito anos eram acariciadas: a corrente da opinião pública tinha acabado por arrastá-la e lançava-a contra os que a haviam lisonjeado até corrompê-la” (SV, p. 57).

Os dezoito anos da Monarquia de Julho aparecem a Tocqueville como tempos de adulação dos vícios da burguesia. Ao fim desse período, a sociedade estaria corrompida por seu espírito para prejuízo de todos, inclusive daqueles que a favoreceram. Derrubada a monarquia, Tocqueville (SV, 83) afirma ter escutado muitas vezes de Molé, Thiers e Guizot que as revoluções de 1848 deveriam ser atribuídas a “[...] um puro acidente, um golpe bem sucedido e nada mais”. Em sua opinião, tendo dirigido os negócios da França e de Luís Felipe I por dezoito anos, “[...] era difícil para eles admitir que o mau governo desse príncipe preparou a catástrofe que o precipitou do trono” (SV, 83).

A figura que faz do príncipe revela, por fim, como a aliança entre governo e burguesia pode ser destrutiva. Se esse rei não tinha fraquezas ruinosas nem vícios estrondosos, tinha “[...] mais uma polidez de mercador que de príncipe” (SV, p. 15). O maior problema do seu governo, no entanto, não se encontrava nos seus vícios pessoais, mas na

[...] espécie de parentesco e de consanguinidade que se encontrou entre seus defeitos e os de seu tempo [...]. Chefe da burguesia, lançou-a para a tendência que ela já manifestava em demasia o desejo de seguir. Casaram seus vícios em família e dessa união, que fez inicialmente a

força de um, resultou a desmoralização do outro e acabou na perdição de ambos (SV, p. 15-16).

Classe governamental, a burguesia disseminou seu vício, a indiferença cívica, por toda a sociedade francesa. Classe dominante, a burguesia havia tomado o poder: “[...] a antiga aristocracia estava vencida, o povo excluído” (SV, p. 18). Na visão de Tocqueville (SV, p. 18), a aristocracia havia sido superada sem que a democracia, a soberania popular bem regulada, assumisse o palco político, de modo que a homogeneidade “[...] que reinava no que o Sr. Guizot chamou de o país legal retirava dos debates parlamentares toda originalidade e toda realidade [...]”. Nessas condições, afirma Tocqueville (SV, p. 18), “[...] o que mais faltava, sobretudo no período final, era a vida política propriamente dita [...]”, qual seja, um espaço de enfrentamento para diferentes classes, com interesses e pontos de vista diversos, um “[...] campo de batalha onde grandes partidos pudessem guerrear”.

A ausência de campos de batalha legítimos, onde a guerra se dá por debates animados por originalidade e verdadeira paixão, engendra campos de batalha ilegítimos, onde, armas à mão, cada um procura seu interesse com prejuízo para o público. Em suma, ou a política é um espaço aberto a todos, ou ela é impossível, degenera em revolução. Acredito que nisso resida a lição fundamental das *Lembranças de 1848* e o afastamento de Tocqueville com relação a Guizot, responsabilizado pela homogeneidade do domínio de uma só classe sobre o governo. Como aponta Melvin Richter (2004, p. 73), “[...] rompendo com Guizot e os doutrinários, Tocqueville argumentava que não havia alternativa além de atribuir a todos o exercício pacífico de certos direitos, direitos que incluíam a participação no governo através do voto”.

O momento, contudo, não é de otimismo, pois mais que nunca seus conterrâneos haviam se demonstrado incapazes de construir o espaço legitimamente político. Cabe perguntar então como Tocqueville via a si mesmo nesse contexto. Assim, examinando-se, declara descobrir uma alegria misturada às tristezas da Revolução, pois “Sofria por meu país, por causa desse terrível acontecimento, mas estava claro que não sofria por mim mesmo [...]” (SV, p. 110). Ao contrário, a queda da ordem antiga o beneficiaria, pois, num mundo hipócrita como o da monarquia que acabava de cair, suas qualidades e defeitos eram um

obstáculo, já que “Não era virtuoso o bastante para impor respeito e era muito honesto para me dobrar a todas as pequenas práticas que então se faziam necessárias para um pronto sucesso” (SV, p. 110).

Seja como for, entre os políticos da Monarquia de Julho Tocqueville (SV, p. 113) não encontrava seu lugar, afirmando que “Quase nunca pude perceber em nenhum deles o gosto desinteressado pelo bem dos outros homens que pareço descobrir em mim mesmo, através de meus defeitos e de minhas fraquezas”. Em sua visão, a maioria dos homens de partido nunca se deixa desesperar por dúvidas com o que é falso e o que é verdadeiro. Contudo, longe de agirem sem convicção, como seriam acusados, o que ocorre é que “Possuem a faculdade preciosa e, às vezes, de fato necessária em política, de criar para si mesmo convicções passageiras segundo as paixões e os interesses do momento [...]” (SV, p. 115). O que leva Tocqueville (SV, p. 115) a uma conclusão carregada da ironia que tantas vezes aparece na obra, “Desgraçadamente, nunca consegui clarear minha inteligência com essas luzes particulares e artificiais, nem acreditar com tamanha facilidade que minha conveniência estivesse conforme com o bem geral”. Portanto, a política da classe média seria marcada pela hipocrisia, pelas falsas paixões e pelo interesse individual em detrimento do interesse público.

Diante do quadro anteriormente traçado de corrupção geral da virtude cívica, Tocqueville retrata a si mesmo isolado na defesa do bem comum. Suas reflexões sobre as jornadas de fevereiro são marcadas por forte desilusão. Essa revolução era a segunda por que passava em sua vida. Quando da primeira, que derrubou a Restauração, Tocqueville (SV, p. 88) sentira que “[...] esse rei caíra por ter violado direitos que me eram caros, e eu ainda esperava que com sua queda a liberdade de meu país fosse reavivada e não extinta”. Concebera, então,

[...] uma sociedade que parecia fazer-se próspera e grande ao fazer-se livre; havia concebido a ideia de uma liberdade moderada, regular, contida por crenças, costumes e leis; os encantos dessa liberdade tinham-me comovido, e ela converteu-se na paixão de toda a minha vida [...] (SV, p. 88).

Com a revolução de fevereiro, Tocqueville sentia-se perdido, pois “[...] essa liberdade me parecia morta; os príncipes que fugiam não significavam nada para mim, mas sentia que minha própria causa estava perdida” (SV, p. 88). Como afirma Taylor (1967, p. 30), a soberania popular foi a doutrina cardeal de 1848;

pela primeira vez, “[...] o povo não estaria limitado em sua soberania nem teria seu poder enfraquecido por algum intermediário”. Lutando nas fileiras da reação, a experiência crítica de 1848 marcou para Tocqueville o fim da esperança na possibilidade de conciliação entre a soberania popular e a liberdade moderada pelas leis e pelos costumes. A exclusão eleitoral, marcada pela crítica à homogeneidade do domínio da burguesia sobre o Estado promovida por Guizot, acabara por impossibilitar a formação da “vida política propriamente dita”, dos costumes adequados à participação cívica. Mais que nunca, parecia-lhe que seus concidadãos encerravam-se na vida privada, abandonando definitivamente o espaço público. Isolado na prática da virtude cívica, Tocqueville vê desmoronar-se a causa pela qual lutava.

#### 4.4. TRÊS VERDADES CLARAS

Duas tendências opostas marcam as três obras de Tocqueville analisadas anteriormente. Por um lado, o autor se mostra cada vez mais convicto de que a política moderna não pode sobreviver sem o reconhecimento pragmático da soberania popular, ou seja, da participação de todos na decisão sobre o destino coletivo. Essa convicção se traduzia nas duas *Democracias* na defesa da descentralização administrativa com a divisão dos poderes sociais e se cristalizou nas *Lembranças* na noção de vida política propriamente dita. Em contrapartida, Tocqueville parece, sobretudo após 1848, cada vez menos propenso a acreditar que essa nova ciência política possa encontrar realização prática fora do *township* da Nova Inglaterra. A França parece inapta para encontrar as formas sem as quais a liberdade só caminha por revoluções, ou seja, o arranjo institucional que permita associar de forma pacífica democracia e liberdade.

É lugar comum, desde Raymond Aron, afirmar que *O Antigo Regime e a Revolução* constitui o esforço derradeiro para compreender essa inaptidão francesa. O que pretendo, portanto, não é esmiuçar a tese clássica de Tocqueville, qual seja, que o sentido da Revolução reside na ironia de consolidar as tendências do Antigo Regime acreditando rechaçá-las. Contudo, após caminhar pelos meandros e contradições do problema da soberania em *A Democracia na América*, não poderia deixar de analisar como o autor descreve a história da centralização do poder na França nem, sobretudo, de compará-la à descrita por François Guizot na *Histoire de la civilisation en Europe*.

A obra própria da Revolução, tal como a via François Guizot, era a síntese de duas tendências históricas contraditórias – monarquia pura e livre exame – em uma nova forma de governo, a representativa. O caminho percorrido por Tocqueville é menos dialético. Para além da aparência anárquica ou antirreligiosa, após a Revolução, percebe-se um “[...] poder central imenso que absorveu e aglutinou em sua unidade todas as parcelas de autoridade e de influência que estavam antes dispersas em uma massa de poderes secundários [...] e como que difusas em todo o corpo social” (ARR, p. 38). Assim, foi uma revolução de caráter social e político que tendeu a “[...] aumentar o poder e os direitos da autoridade pública” (ARR, p. 49).

Enquanto Guizot enxergava já no século XVII, sob Luís XIV, a consolidação da monarquia pura e, portanto, da unidade do poder, situando na Revolução a união da monarquia e da liberdade, Tocqueville vê na Revolução pouco mais que um passo além no processo de centralização iniciado pelos Bourbon. A Revolução francesa, essencialmente niveladora, carrega em si a revolução democrática. Contudo, retomando o conhecido argumento de *A Democracia na América*, à sociedade igualitária faltam as forças pelas quais resistir ao poder. Flagelo dos príncipes, a Revolução foi também sua educadora, pois

[...] todos se esforçam em seus domínios para destruir as imunidades, abolir os privilégios. Misturam as posições [sociais], igualizam as condições, substituem a aristocracia por funcionários, as liberdades locais pela uniformidade das regras, a diversidade dos poderes pela unidade do governo (ARR, p. 38).

Os príncipes, portanto, teriam aprendido com a Revolução que o melhor caminho para aumentar seu poder é reduzir o da nobreza e acabar com as liberdades regionais. O tema que se impõe é o do fim da distribuição do poder social entre os corpos secundários que compunham a sociedade aristocrática. O resultado da centralização teria sido a derrota histórica da nobreza, que encontrou seu ponto culminante na Revolução. Contudo, se a aristocracia conseguia garantir a manutenção da liberdade na França, ainda que se tratasse de uma liberdade elitista, a revolução democrática não teria preparado os franceses para o exercício da liberdade necessária nas novas condições sociais, de forma que a destituição da aristocracia teria como consequência o fim da liberdade.

Em primeiro lugar, segundo Tocqueville, ao contrário do que se deveria esperar, a Revolução não eclodiu onde as instituições feudais estavam melhor preservadas, mas onde estavam mais desgastadas. Na França, sustenta, “[...] o camponês não havia somente deixado de ser servo; tinha se tornado proprietário fundiário” (ARR, p. 55). Dessa forma, o jugo dessas instituições “[...] pareceu mais insuportável lá onde na realidade era menos pesado” (ARR, p. 52). Essa tese, que Aron já chamou de “lei de Tocqueville”<sup>25</sup>, parece, à primeira vista, essencialmente contraditória. Embora Tocqueville levante alguns dados em seu apoio, comparando as instituições feudais francesas e alemãs, creio que o núcleo do argumento resida na perda do poder político pela nobreza e na manutenção dos seus privilégios pecuniários. Assim, os direitos feudais teriam deixado de ser uma instituição política e continuado a ser uma instituição civil, isolando o nobre dos seus concidadãos. Dessa forma,

No século XVIII, todos os negócios da paróquia eram conduzidos por certo número de funcionários que não eram mais agentes da senhoria e que o senhor não escolhia mais [...]. Todos os funcionários da paróquia estavam submetidos ao governo ou ao controle do poder central [...] (ARR, p. 57-58).

O resultado da perda de funções políticas foi destrutivo para a nobreza, porque “O senhor se tornou apenas um habitante cujas imunidades e privilégios separavam e isolavam dos demais [...]” (ARR, p. 58). Não seria, portanto, o peso dos direitos feudais o responsável pela sublevação camponesa, mas a injustiça que residia no fato de o senhor possuir um privilégio sem a contraparte de governar a localidade, pois “Nos tempos feudais, considerava-se a nobreza mais ou menos da mesma maneira que se vê hoje o governo: suportavam-se os impostos que cobrava com vistas às garantias que oferecia” (ARR, p. 60). Privilegiada, a aristocracia não mais oferece garantias às populações locais. Seu poder, assim, torna-se ilegítimo e contestado.

Em última instância, portanto, a Revolução teria sido causada pela centralização do poder, que retirou atribuições da nobreza para conferi-las a funcionários do governo central. A centralização aparece, de fato, como a grande obra de continuidade entre o Antigo Regime e a sociedade moderna, a única instituição “[...] que pôde se acomodar ao novo estado social que essa Revolução

---

<sup>25</sup> Segundo Aron (1998, p. 251), “[...] os progressos criam novas exigências conforme a lei de Tocqueville: as desigualdades se tornam mais intoleráveis à medida que diminuem”.

criou” (ARR, p. 62). A estrutura administrativa do Antigo Regime se caracterizaria, então, pela maneira como o governo central se misturava a todos os negócios das localidades.

Essa estrutura começaria com o conselho do rei, órgão sem jurisdição própria, mas que reuniria funções legislativas, executivas e judiciárias. Composto de “[...] personagens medíocres ou de baixo nascimento [...]” (ARR, p. 64), ao conselho faltaria independência com relação aos desejos do rei. Seria fraco se comparado, por exemplo, aos cargos hereditários que a nobreza retinha nos Parlamentos. Os funcionários do conselho não são grandes senhores, ao contrário, são todos revogáveis. Sem brilho ou independência, esse órgão, contudo, dirigiria toda a administração do país. Agindo em seu nome, o controlador geral concentrava em si “[...] quase toda a administração pública” (ARR, p. 64). Abaixo dele, dirigindo a província, se situaria o intendente. Tocqueville (ARR, p. 64) destaca também que alguns nobres, ainda no século XVIII, conservariam o título de governador de província, “mas não têm mais nenhum poder. O intendente possui toda a realidade do governo”. Por oposição à descentralização administrativa que Tocqueville encontrara na América, em que praticamente não haveria hierarquias, na França do Antigo Regime a hierarquia é a regra e o poder central domina os detalhes da vida local com o seu auxílio. Portanto, às vésperas da Revolução, a nobreza se encontraria totalmente excluída do governo da sociedade, substituída por funcionários do poder central.

Tocqueville (ARR, p. 65) examina os direitos sobre impostos, concluindo que mesmo na cobrança dos mais antigos, confiados no passado a agentes locais, “[...] todo o poder estava nas mãos do intendente e de seus agentes [...]”. Quanto aos novos, o governo nem se incomodaria em superar os resquícios dos antigos poderes, “[...] agia sozinho, sem nenhuma intervenção dos governados” (ARR, p. 66). Igualmente, o recrutamento militar estaria inteiramente confiado “[...] apenas aos agentes do governo central [...]” (ARR, p. 66) e “[...] todas as obras públicas, mesmo as de destinação mais particular, eram conduzidas e decididas apenas pelos agentes do poder central [...]” (ARR, p. 66), que também “[...] se encarregava sozinho, com a ajuda de seus agentes, de manter a ordem pública nas províncias” (ARR, p. 67). Em todos os domínios, seja o tributário, seja o das obras públicas, seja nas forças armadas ou no policiamento, o governo central

teria reunido em si toda a responsabilidade, com grande prejuízo para a nobreza, mas também para toda a sociedade francesa e, no desfecho revolucionário, para si mesmo.

Excluída de suas funções políticas, a nobreza teria abandonado também suas funções sociais, de forma que, defende Tocqueville, malgrado os progressos da civilização, a situação do camponês do século XVIII teria se degradado com relação à de seu análogo do século XIII. Na antiga sociedade feudal, acredita o autor, cabia ao senhor “[...] socorrer os indigentes no interior de seus domínios [...]” (ARR, p. 67), provendo educação e os meios de viver aos que não possuem terras. Contudo, chegando o século XVIII, “Nenhuma lei semelhante existia há muito tempo na França. [...] Ninguém era mais obrigado legalmente a se ocupar dos pobres da zona rural [...]” (ARR, p. 67).

Tocqueville aponta, assim, um grande movimento de deserção da nobreza que já seria quase geral em meados do século XVIII. Migrando do campo para a cidade, a nobreza o abandona ao *gentilhomme*, “[...] cuja mediocridade de fortuna impede a fuga” (ARR, p. 132). Tocqueville destaca a particularidade dessa situação: não sendo mais seu governante, esse pequeno nobre não teria interesse em ajudar os camponeses; por outro lado, estando submetido a outros impostos, não partilhava sua indignação. Os camponeses “[...] não eram mais seus súditos, não eram ainda seus concidadãos: fato único na história” (ARR, p. 132).

Esse movimento, aos olhos do autor em tudo prejudicial à sociedade, seria obra ativa da monarquia, “Esse foi, de fato, um pensamento quase sempre seguido pelos príncipes durante os três últimos séculos da monarquia, separar os *gentilhommes* do povo, atraí-los para a Corte e os empregos [públicos]” (ARR, p. 133).

O abandono dos campos, contudo, é menos a falha de uma classe ou de um governo que o fruto do movimento maior, institucional, da centralização do poder. Uma vez que se retiram os direitos políticos da nobreza, “[...] a vida no campo torna-se insípida” (ARR, p. 134). Em fórmula lapidar, “[...] país de centralização, país de campos vazios de habitantes ricos e esclarecidos; poderia acrescentar: país de centralização, país de cultura imperfeita e cotidiana [...]”



(ARR, p. 134) ou ainda, citando Montesquieu, “As terras produzem menos em razão de sua fertilidade que da liberdade de seus habitantes” (ARR, p. 134). A prosperidade do campo dependeria, portanto, em primeiro lugar, da liberdade de seus habitantes, o que se traduz aqui, nos direitos políticos da nobreza, que, ao partilhar a soberania com a realeza, seria um elemento essencial de força na sociedade aristocrática.

Contudo, sustenta Tocqueville, o poder central ainda não era mestre de todos os indivíduos, subsistindo uma espécie particular de liberdade sob o Antigo Regime. A monarquia, para fortalecer-se, teria posto à venda a maior parte das funções públicas, privando-se assim da “[...] faculdade de concedê-las e retirá-las a seu arbítrio [...]” (ARR, p. 118). Essas instituições, que a monarquia deixava viver, “[...] empreendiam no fundo da alma de um grande número de indivíduos o espírito de resistência e conservavam a consistência e o destaque de muitos caracteres” (ARR, p. 118). Dessa forma, uma necessidade da monarquia impedia a outra e “[...] sua avidez servia de contrapeso à sua ambição” (ARR, p. 118).

Como o governo está submetido a corpos independentes na execução de seus projetos, vê-se frequentemente em dificuldades, é “[...] como uma espécie de dique irregular e mal construído que divide sua força e amortece seu choque” (ARR, p. 119). Esse governo, ainda inexperiente no uso desse poder cujos limites já são imensos, fica desconcertado à menor crítica, “[...] para, hesita, parlamenta, se modera, e fica amiúde muito aquém dos limites naturais de seus poderes” (ARR, p. 119).

Embora os nobres não se preocupassem “[...] muito com a liberdade geral dos cidadãos [...]” (ARR, p. 119), mantinham, por privilégio e preconceito, o desprezo à administração. Suas qualidades como seus vícios criavam um “[...] espírito de independência e os dispunha a se fortalecer contra os abusos da autoridade” (ARR, p. 119). Assim, em meio a seus preconceitos, encontram-se “[...] algumas das grandes qualidades da aristocracia [...]” (ARR, p. 125), de modo que “[...] será preciso lamentar para sempre que ao invés de dobrar essa nobreza sob o império das leis, a tenhamos abatido e desenraizado” (ARR, p. 125).

É no poder judiciário, no entanto, que se veem os maiores méritos dessa época na questão da liberdade. De todas as instituições que protegiam a

sociedade aristocrática do poder absoluto, a judiciária merece, aos olhos do autor, maior destaque. Assim, afirma que “Havíamos nos tornado um país de governo absoluto por nossas instituições políticas e administrativas, mas permanecíamos um povo livre por nossas instituições judiciárias” (ARR, p. 128). Embora o governo, afirma, conseguisse ocultar dos tribunais ordinários os atos que mais lhe interessavam, “[...] nunca ousou impedi-los de receber queixas e de dar sua opinião [...]” (ARR, p. 129). Embora limitados, os poderes dos Parlamentos serviam para a educação popular, transmitindo a ideia de que qualquer assunto está sujeito a debate e toda decisão ao apelo, de modo que essa foi “[...] a única parte da educação de um povo livre que nos deu o Antigo Regime” (ARR, p. 129).

Havia, portanto, no entendimento do autor, instituições livres sob o Antigo Regime; instituições cuja força nem sempre se logra compreender no estado atual da sociedade, mas que tiveram importância na manutenção da liberdade. Embora Tocqueville não deixe de incluir o clero e até mesmo o espírito corporativo da burguesia entre essas instituições, a aristocracia adquire importância especial, tanto por sua ação nos Parlamentos, quanto por seus preconceitos, seu código de ética particular.

Assim, os homens do Antigo Regime, por mais submissos à autoridade real que pudessem ser, “[...] não sabiam o que é se dobrar sob um poder ilegítimo e contestado [...]” (ARR, p. 130). Tais sentimentos, afirma, “[...] tornaram-se quase incompreensíveis para nós de tanto que a Revolução os extirpou de nossos corações até à raiz” (ARR, p. 130). O constrangimento do servilismo, que seria para eles o maior dos males, “[...] para nós, é o menor [...]” (ARR, p. 131).

Fica evidente, portanto, que a Revolução, junto às instituições aristocráticas, teria arrancado qualquer raiz de liberdade e de independência dos franceses. Assim, embora se acredite que não havia liberdade sob o Antigo Regime, de fato, “Reinava nele muito mais liberdade que nos nossos dias [...]” (ARR, p. 131). Claro está, uma liberdade “[...] sempre ligada à ideia de exceção e de privilégio [...]” (ARR, p. 131), mas ainda assim uma liberdade fecunda, que não se encontraria mais na França moderna.

Privada de suas funções políticas, de sua liberdade, a aristocracia tenderia, ademais, a abandonar suas obrigações para com os camponeses, abalando o

equilíbrio social. Dessa forma, “[...] o camponês do século XIV era ao mesmo tempo mais oprimido e mais socorrido. A aristocracia por vezes o tiranizava, mas nunca o abandonava [...]” (ARR, p. 134). Agindo de longe, o poder central age amiúde para lucrar, aumentando diversos impostos de modo a onerar apenas o camponês. Assim, as grandes vias abertas no tempo de Luís XIV teriam sido construídas com ônus apenas para os que não se serviriam delas, “[...] por esse tempo, começou-se a repará-las apenas com a ajuda da corveia, ou seja, às expensas unicamente dos camponeses” (ARR, p. 138). Tocqueville lamenta, então, “[...] a triste sorte do povo dos campos: os progressos da sociedade, que enriquecem todas as outras classes, o desesperam; a civilização se volta apenas contra ele” (ARR, p. 138).

Convém notar que François Guizot acreditava que na concentração da soberania, em sua elevação a uma posição superior, residia um importante elemento de imparcialidade nas ações, que resultaria num uso mais racional do poder, pois “[...] exercido a maior distância, é em geral mais desinteressado [...]” (HOG 1, p. 59). Tocqueville, ao contrário, pretende que essa elevação crie uma frieza, um distanciamento que prejudica as relações do poder com as pessoas do campo. À falta da empatia gerada pelo convívio, só restam os interesses pecuniários. Assim, quando a obra da centralização está concluída, apenas o poder central se ocupa da paróquia e “[...] como está situado muito longe, não tem nada a temer dos que a habitam, ocupa-se dela praticamente apenas para extrair lucros” (ARR, p. 134-135).

Além disso, Tocqueville denuncia a violência, até mesmo a criminalização da pobreza, que teria caracterizado as ações do governo central: a *maréchaussée*<sup>26</sup>, no fim do século XVIII, teria ordenado a prisão de todos os mendigos do reino, isolando uns e condenando outros às galés (ARR, p. 140). Nos tempos de fome, o governo central, através do intendente, ordenava a distribuição de trigo e arroz ou estabelecia casas de caridade onde os mais pobres poderiam trabalhar por um salário pequeno. Tocqueville (ARR, p. 67), contudo, acredita que “[...] uma caridade feita de tão longe era frequentemente cega ou caprichosa e sempre muito insuficiente”. Ademais, o governo excederia

<sup>26</sup> Segundo *Le Nouveau Petit Robert*, de Josette Rey-Debove e Alain Rey (2008, p. 1536) a *maréchaussée*, era, sob o Antigo regime, o “Corpo de cavaleiros situado sob as ordens de um preposto dos marechais e encarregado das funções da polícia atual”.

suas funções, pretendendo ensinar o camponês a cultivar sua terra, proibindo certos cultivos, ordenando outros e por vezes mandando arrancar vinhas plantadas. “Parece que teria sido mais eficaz aliviar o peso e diminuir a desigualdade dos impostos que oprimiam então a agricultura [...]” (ARR, 68), o que nunca teria sido feito. Tudo isso demonstraria o quanto “[...] o governo já tinha passado do papel de soberano ao de tutor” (ARR, p. 68).

Por outro lado, nada disso, afirma o autor demonstrando excessiva confiança nos laços feudais, teria acontecido se tivessem sido resguardados os direitos políticos dos nobres. Assim, ao invés de todos os atos violentos e de todas as intromissões supostamente desnecessárias em assuntos das localidades, conclui que “[...] teria sido melhor reabrir o coração dos ricos” (ARR, p. 140).

É interessante notar que Tocqueville critica a perda de poderes da nobreza, reivindicando sua autonomia com relação ao poder central, sem atribuir, contudo, ao camponês tal capacidade. Sua sobrevivência dependeria, no fim das contas, da relação de clientelismo estabelecida pela nobreza. Inicialmente, Tocqueville (ARR, p. 140) afirma que a opressão estatal se mostraria menos no mal que se faz “[...] a esses infelizes [...]” que “[...] no bem que se impede que façam a si mesmos [...]”. Como resultado da centralização, os camponeses, “Conservando a inteligência e a perspicácia particulares à sua raça, não aprenderam a servir-se delas [...]” (ARR, p. 140), uma vez que o governo tutelar mina, por definição, o autogoverno.

Tocqueville (ARR, p. 140) observa que “[...] menos de vinte anos antes que o culto católico fosse abolido e as igrejas profanadas [...]”, ou seja, quando foram tomadas as medidas revolucionárias de descristianização<sup>27</sup>, o camponês vivia em um abismo de isolamento e de miséria. Acredita, no entanto, que bastaria abrir a esse homem um caminho que pudesse conduzi-lo para fora dessa miséria, que ele se lançaria “[...] nesse caminho com tanta violência que te atropelaria sem te ver se estivesses em seu caminho” (ARR, p. 141). Nesse momento, portanto, o

---

<sup>27</sup> Segundo Claude Langlois (1988, p. 31), “A descristianização do ano II se acompanha de uma agravação das medidas políticas visando aos que recusam o novo juramento [...]. Bispos, padres e até simples leigos foram condenados à morte nesse período. As acusações eram políticas, os motivos frequentemente de ordem religiosa, sobretudo no Oeste”. Em outro plano, destaca que as práticas descristianizadoras, “A destruição de estátuas de santos, a destruição dos campanários das igrejas situam-se num processo de destruição das ‘figuras’ do Antigo Regime” [...].

camponês já vivia isolado e sob a tutela do poder central, contudo, conservava em seu interior a capacidade de ação.

No entanto, seus contemporâneos seriam incapazes de enxergar essa capacidade latente em consequência da falta de interesses comuns entre nobres e camponeses que o trabalho da centralização construiu. Se, naturalmente, “É sempre com muito sofrimento que os homens das classes elevadas conseguem discernir claramente o que se passa na alma do povo [...]” (ARR, p. 141), em condições de atomização social essa empatia é quase impossível e Tocqueville (ARR, p. 141) observa sarcasticamente os nobres discorrendo às vésperas de 1793 sobre as virtudes do povo e seu devotamento – “[...] espetáculo ridículo e terrível!”

De fato, o isolamento parece para Tocqueville (ARR, p. 142) a fonte de “Quase todos os vícios, quase todos os erros, quase todos os preconceitos funestos que acabo de descrever [...]”. Esse isolamento é fruto da centralização e, portanto, da arte que empregou a monarquia “[...] em dividir os homens a fim de governá-los mais absolutamente” (ARR, p. 142). Ao fim desse processo, concluído com a Revolução, observa-se, contudo, que as classes estão isoladas e dentro das classes subsistem apenas pequenas agremiações tão isoladas quanto elas, de modo que o conjunto compõe “[...] apenas uma massa homogênea cujas partes não estão ligadas” (ARR, p. 142).

Esse camponês, portanto, “[...] não poderia mais ser presa de pequenos déspotas feudais [...]; gozava de liberdade civil e possuía uma parte do solo [...]” (ARR, p. 132). No entanto, se esse processo libertou o povo do império de seus mestres, não o libertou dos maus pendores e dos hábitos viciosos, de forma que carregou “[...] os hábitos do escravo para os próprios usos da liberdade, tão incapaz de conduzir a si mesmo quanto se mostrou duro com seus preceptores” (ARR, p. 142).

Esse momento marca, definitivamente, a falência do ideal de autogoverno popular que havia guiado a composição de *A Democracia na América*. O povo francês, concluída a obra da Revolução, é incapaz de se conduzir com liberdade. Na década de 1830, o impacto da Revolução de Julho foi amenizado pela experiência americana e a possibilidade avistada de conciliar democracia e

liberdade na prática comunal. Após 1848, Tocqueville não se mostra menos convencido da necessidade de uma política participativa para a manutenção da estabilidade e da liberdade nas condições da sociedade democrática, contudo, demonstra forte desilusão quanto à possibilidade de sua realização, enxergando-se sozinho em meio aos interesses mesquinhos de seus concidadãos. No fim da década de 1850, Tocqueville está convencido, em suas palavras, de três verdades claras:

A primeira é que todos os homens de nossos dias são levados por uma força desconhecida, que se pode ter esperança de regular e conter, mas não de vencer, que os leva suave ou precipitadamente à destruição da aristocracia; a segunda que, entre todas as sociedades do mundo, aquelas que terão sempre mais dificuldade para escapar ao governo absoluto serão precisamente essas sociedades em que a aristocracia não está e não pode mais estar; a terceira, enfim, que em lugar nenhum o despotismo produzirá efeitos mais perniciosos que nessas sociedades [...] (ARR, p. 29).

A presença da aristocracia aparece, portanto, como elemento essencial e regulador das relações sociais num sentido muito mais forte que o apresentado em 1835, quando se falava de emular os corpos aristocráticos, substituindo-os por análogos democráticos. Doravante, o fim da aristocracia engendrará quase inevitavelmente o despotismo. Em 1840, Tocqueville terminava a segunda *Democracia* evocando o ponto de vista de Deus para admitir indiretamente a justiça que reside na igualdade social e na soberania popular. Em *O Antigo Regime e a Revolução*, é a educação para a liberdade que parece estar inteiramente nas mãos de Deus. Encontrando-se em dificuldade para explicar a inaptidão de certos povos à liberdade, roga a seus leitores que não o peçam para analisar o gosto pela liberdade, afirmando que “Ele entra por si mesmo nos grandes corações que Deus preparou para recebê-lo; preenche-os e os inflama. Deve-se renunciar a explicá-lo às almas medíocres que nunca o sentiram” (ARR, p. 164).

A história da soberania, sob a pena de Tocqueville, é a história da destituição da nobreza e da falência de seu ideal ético e político. Evidentemente, nem todos os membros da nobreza teriam sucumbido ao poder central e muitos teriam preferido permanecer em seus domínios com seus camponeses. “Esses *gentilhommes* que se recusavam, diz-se, a prestar seus serviços ao rei, são os únicos que defenderam, armas em punho, a monarquia da França [...]” (ARR, p.

133). A nobreza mais conservadora, portanto, que se recusava a ceder ao movimento do tempo, seria a mais benéfica para a monarquia e, a despeito das aparências, sua maior defensora. O abandono dos campos pela maior parte da nobreza e o consequente enfraquecimento da sociedade teria, dado o desfecho revolucionário, efeitos destruidores para a própria monarquia, de modo que os elementos mais conservadores aparecem justamente como os que mais contribuíram para a manutenção da realeza, poder-se-ia dizer, a despeito dela. Se a monarquia empregou esforços para dividir a sociedade, ao fim,

Não havia mais nada organizado que pudesse incomodar o governo, também nada para ajudá-lo. De tal maneira que o edifício inteiro da grandeza desses príncipes pôde desabar inteiramente e num só momento quando a sociedade que lhe servia de base se sublevou (ARR, p. 142).

Resulta daí que os esforços da monarquia em acabar com o modelo de soberania partilhada minaram as condições de sua manutenção, tornando inevitável sua destruição. Assim, embora seja verdadeira a proposição de que Tocqueville herdou de François Guizot a tese do progresso da unidade do poder ao longo da história da França, enxergava-a como um elemento de enfraquecimento da sociedade e, a longo prazo, do próprio governo. Paradoxalmente, o trabalho da concentração da soberania torna o governo mais forte e, ao mesmo tempo, mais sensível às agitações da sociedade. Em condições de centralização política e administrativa, o governo se torna despótico sem se tornar mais estável.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em seu livro *Essência e valor da democracia*, Hans Kelsen argumenta que há duas posturas políticas básicas: a metafísico-absolutista e a crítico-relativista. Da primeira postura decorreria a autocracia, enquanto da segunda, a democracia. Perpetuando uma luta secular contra a soberania popular, associa a ideia de que o povo detém a verdade e o sentido do bem ao poder absoluto e a rejeita. Reserva, portanto, à democracia o sentido procedimental. Seu valor estaria na recusa de qualquer verdade absoluta e seu “sentido exato” residiria na expressão do “relativismo político” (KELSEN, 2000, p. 103-107). Escrito em 1929, em pleno entreguerras e diante da crise econômica, a obra tem o propósito explícito de defender uma concepção de democracia em que o valor essencial é a liberdade, rejeitando como autoritária a defesa da igualdade, ligada, evidentemente, ao marxismo. As categorias de Kelsen, assim como a oposição entre medo do autoritarismo e orgulho prometeico criadas por Raymond Aron, essenciais em minha formação acadêmica, mostram-se, hoje, limitadas.

Trabalhando com um contexto estranho a esses autores, um período em que o debate sobre os fundamentos do poder era indispensável à própria práxis política, procurei analisar as obras de dois autores que enfrentaram a tarefa de compreender como associar democracia e liberdades, ou melhor, a tarefa de definir o que se pode entender por democracia e liberdades em uma época de forte instabilidade política. O mínimo que se pode dizer é que desposaram concepções crítico-relativistas do poder. Por mais que pese sobre François Guizot a defesa de uma concepção divina da soberania (já que a Razão, em última instância, provém de Deus), sustentou resolutamente a ideia de que a própria essência do governo representativo seria a busca da razão, da verdade e da justiça, que nenhum homem pode compreender inteiramente. Quanto a Tocqueville, se é verdade que oscila com frequência sobre a origem do poder soberano, situando-o ora no povo, ora no gênero humano, substituto secular da lei divina de Guizot, não é menos verdade que rejeitou toda forma de despotismo, vendo no poder absoluto o maior dos males, seja exercido pelo rei, seja pelo povo.

Afirmar, contudo, que ambos participam de uma concepção crítico-relativista da soberania ainda é dizer pouco. Ao fim dessas páginas, é preciso



compreender que as formas históricas que tal concepção pode assumir são tão distintas quanto podem ser os pensamentos de François Guizot e Alexis de Tocqueville. Ambos levavam consigo a lembrança da perda de familiares sob o Terror, ambos fizeram da vida política um projeto pessoal, o segundo acompanhou as lições do primeiro sobre o progresso da civilização e da ascensão do Terceiro Estado e, ainda assim, seria um erro fazer de Tocqueville o defensor da democracia liberal e burguesa como o fez Raymond Aron.

Conforme defendeu Nicolas Seney, o caráter distintivo do liberalismo francês do século XIX residia em destacar a precedência da sociedade ao governo e François Guizot seria aquele que condensou essa mudança de paradigma, à qual aderiu Tocqueville. Não obstante, o aristocrata normando não parece ter se limitado, como sugeriu Aurelian Craiutu, à adaptação da história da civilização. A revolução democrática vai além de Guizot, subvertendo-o ao pôr em xeque aquilo que parecia assinalar a seus olhos a culminação da história: o domínio da burguesia. Ao tratar da transição para a sociedade pós-revolucionária, Guizot enxerga a constituição de uma grande nação, uma nação governada por uma monarquia constitucional, livre dos entraves do absolutismo, e por uma aristocracia de méritos, distinta da nobreza cujos privilégios haviam se cristalizado, tornando-a ilegítima. O governo representativo asseguraria, por fim, a renovação dessa elite, salvando a sociedade da imobilidade e oferecendo-lhe o que supostamente necessita: superioridades naturais que a governem.

Quando viajou para os Estados Unidos, a Revolução de Julho já havia mostrado a Tocqueville a impossibilidade de reatar a cadeia dos tempos. A marcha igualitária que percebera Guizot não desembocaria, finalmente, em um governo pacífico, mas em uma sociedade em revolução, onde as antigas leis da analogia moral não valem mais, sendo necessária uma nova ciência política. Aproximando-se de Royer-Collard, Tocqueville enxerga uma sociedade *en poussière*, onde a solidariedade entre as classes, que marcara, acredita, a sociedade aristocrática, não mais existe. A igualdade é a paixão dominante, de modo que, cedo ou tarde, os franceses se defrontariam com a tirania dos césores ou com a liberdade democrática. Sem amar a democracia, Tocqueville procurou, portanto, compreender o que melhor poderia servir para regulá-la e que tipo de liberdade poderia haver nessa sociedade. Antes que a experiência das jornadas

revolucionárias de 1848 e do golpe de Luís Napoleão minasse seu desejo de ensinar a liberdade aos povos, Tocqueville enxergou na liberdade comunal e nos corpos aristocráticos a escola da liberdade política e os elementos conservadores capazes de refrear a instabilidade natural das democracias, driblando o dilema que apontou Marcello Jasmin pela emulação da aristocracia na nova sociedade.

Esforcei-me também para demonstrar que enquanto François Guizot advogou pela centralização do poder, enxergando na uniformidade legal e administrativa um dos traços da modernidade e apostando no governo representativo para elevar os mais capazes ao poder, de onde poderiam guiar a sociedade, Tocqueville manteve-se ligado ao ideal aristocrático de autonomia da sociedade com relação ao poder. Ambos concordariam com a primazia do *état social*, contudo, Guizot trabalha com uma relação dialética entre esses polos: no trabalho de revelar a razão, a elite governante conduz o progresso social, criando as condições de sua superação por uma nova elite que, por sua vez, dará novos passos na busca da razão.

Tocqueville, por sua vez, não confere papel empreendedor ao Estado, defendendo um ideal de limitação de sua atuação. O que mais teme, por fim, é o Estado tutelar, que substitua o concurso dos primeiros interessados e, ao fazê-lo, acabe por minar as bases da cidadania, das virtudes cívicas. Por isso a liberdade comunal é tão importante, ela traria a deliberação dos negócios públicos para o cotidiano dos indivíduos, ensinando a cidadania. A liberdade comunal é a liberdade dos elementos grosseiros, não a da burguesia esclarecida. No entanto, ela é, apesar das dificuldades, a única que poderia ensinar a liberdade aos povos democráticos. Defendendo a localidade como a associação política natural, aquela que saiu das mãos de Deus, Tocqueville opta por um modelo de descentralização administrativa, em que as atribuições do poder central são reduzidas e a sociedade é instigada a agir sobre si mesma.

É verdade, como procurei demonstrar, que a convicção de Tocqueville quanto à possibilidade prática de realização desse ideal nunca foi muito grande e declinou ao longo da vida e das experiências. Nas duas *Democracias*, a afirmação de que para escapar do despotismo basta às sociedades democráticas a vontade de fazê-lo convive com o dilema de o desenvolvimento da democracia favorecer as condições do despotismo. No fim da vida, a educação conservadora,

educação para a ordem e para a liberdade é substituída pela convicção de que a ausência de uma aristocracia levaria, quase inevitavelmente, ao despotismo.

Os trabalhos de Annelien de Dijn sobre a tradição legitimista, destacando o pluralismo inerente ao que chamou de “liberalismo aristocrático”, foram fundamentais para localizar o parentesco de Tocqueville à crítica ultrarrealista da centralização monárquica. Associando essa proposta à de Lucien Jaume, para quem a questão da origem do poder soberano é o termo central de oposição entre Tocqueville e Guizot, pude avaliar o que distancia teórica e contextualmente os autores, contribuindo para a historiografia que desde a década de 1980 se dedica ao assunto e para demonstrar as ambiguidades que marcavam, no período em questão, os discursos sobre a democracia e a liberdade.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

ANCILLON, Frédéric. *De la souveraineté et des formes de gouvernement*. Paris: Le Normant, 1816.

CHARTRE CONSTITUTIONNELLE (1814). In: CAPORAL, Stéphane *et al.* *Documents constitutionnels de la France, de la Corse et de Monaco, 1789-1848*. Göttingen: de Gruyter, 2010. p. 177-182.

DE LANZAC, Léon de Laborie. L'amitié de Tocqueville et de Royer-Collard d'après une correspondance inédite. *Revue des Deux Mondes*. Paris, C<sup>e</sup> année, 7<sup>e</sup> période, t. 58, p. 876-911, juillet-août 1930.

GUIZOT, François. De la démocratie dans les sociétés modernes. *Revue française*. Paris, t. 3, p. 193-225, 1837.

\_\_\_\_\_. *De la peine de mort en matière politique*. 2<sup>e</sup> éd. Paris: Béchét Ainé, 1822.

\_\_\_\_\_. *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*. Paris : Ladvocat, 1821.

\_\_\_\_\_. *Discours académiques*. Paris: Didier, 1861.

\_\_\_\_\_. *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France*. Paris: Maradan, 1816.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la civilisation en Europe*. Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2005. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca>.

\_\_\_\_\_. *Histoire des Origines du Gouvernement Représentatif en Europe*. Paris: Didier, 1851. 2 vol.

\_\_\_\_\_. *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*. t. 1. Paris: Michel-Lévy, 1858.

RÉMUSAT, Charles. De l'esprit de réaction: Royer-Collard et Tocqueville. *Revue des Deux Mondes*, Paris, XXXI<sup>e</sup> année, 2<sup>de</sup> période, t. 35, p. 777-813, set. 1861.

ROYER-COLLARD, Pierre-Paul. La loi sur la presse (1822). In: BARANTE, Prosper de. *La vie politique de M. Royer-Collard: ses discours et ses écrits*. t. 2. 2<sup>a</sup> ed. Paris : Didier et Cie., 1863. p. 129-148.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique I*. Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2002. Disponível em: <<http://classiques.ugac.ca>>. 2 vol.

\_\_\_\_\_. *De la démocratie en Amérique II*. Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2002. Disponível em: <<http://classiques.ugac.ca>>. 2 vol.

\_\_\_\_\_. *Democracy in America*: Eduardo Nolla's historical-critical edition. Indianapolis: Liberty Fund, 2010. 4 vol.

\_\_\_\_\_. *L'Ancien Régime et la Révolution*. Chicoutimi: Université du Québec à Chicoutimi, 2007. Disponível em: <http://classiques.ugac.ca>.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes d'Alexis de Tocqueville*: publiées par M<sup>me</sup> de Tocqueville [et Gustave de Beaumont]. Paris: Michel-Lévy, 1864-1866. 9 vol.

\_\_\_\_\_. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1978.

VITROLLES, Eugène François Auguste d'Arnaud, Baron de. *Du ministère dans le gouvernement représentatif*. Paris: Dentu, 1815.

#### LIVROS E ARTIGOS

ALEXANDER, Robert. *Re-writing the French revolutionary tradition: liberal opposition and the fall of Bourbon Monarchy*. New York: Cambridge University Press, 2003.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Essai sur les libertés*. Paris: Hachette, 1998.

\_\_\_\_\_. Idées politiques et vision historique de Tocqueville. *Revue française de science politique*, Paris, n. 3, p. 509-526, 1960.

AUDIER, Serge. *Tocqueville retrouvé: genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*. Paris: VRIN, EHESS, 2004.

BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e democracia*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BOESCHE, Roger. *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*. New York: Cornell University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. Tocqueville and Marx: not opposites. *American Political Science Association 2009 Annual Meeting*, Toronto. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1448947>.

CRAIUTU, Aurelian. *Liberalism under siege: the political thought of the French doctrinaires*. Oxford: Lexington Books, 2003.

\_\_\_\_\_. Tocqueville and the political thought of the French doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Rémusat). *History of Political Thought*, Exeter, vol. XX, n. 3, p. 456-493, 1999.

CROSSLEY, Ceri. *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet*. New York: Routledge, 1993.

DÍEZ DEL CORRAL, Luis. *El pensamiento político de Tocqueville*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

DIJN, Annelien de. *French political thought from Montesquieu to Tocqueville: liberty in a levelled society?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008a.

\_\_\_\_\_. The intellectual origins of Tocqueville's "L'Ancien Régime et la Révolution". *Modern Intellectual History*, London, v. 5, n. 1, p. 1-25, 2008b.

FURET, François. Le système conceptuel de "De la Démocratie en Amérique" (1981). In : \_\_\_\_\_. *L'atelier de l'histoire*. Paris: Flammarion, 1982. p. 217-254.

\_\_\_\_\_. Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique (1825-1831). *Annales*, Paris, v. 39, n. 2, p. 225-239, 1984.

\_\_\_\_\_. Tocqueville est-il un historien de la Révolution française? *Annales*, Paris, v. 25, n. 2, p. 434-451, 1970.

HANCOCK, Ralph. The Modern Revolution and the Collapse of Moral Analogy: Tocqueville and Guizot. *Perspectives on Political Science*, v. 30, n. 4, p. 213-217, 2001.

HURT, John. *Louis XIV and the Parlements: the assertion of royal authority*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

JACOUTY, Jean-François. Le "grand homme" selon Guizot. *Romantisme*, Paris, n. 100, p. 49-55, 1998.

JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*. Paris: Hachette, 1984.

\_\_\_\_\_. *Histoire du libéralisme politique: de la crise de l'absolutisme à la constitution de 1875*. Paris: Hachette, 1985.

JARDIN, André; TUDESQ, André-Jean. *La France des notables, 1814-1848*. v. 1. L'évolution générale. Paris: Seuil, 1973.

JASMIN, Marcelo G. *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*. 2ªed. Belo Horizonte: Editora UFMG: IUPERJ, 2005.

\_\_\_\_\_. As Américas de Tocqueville: a comunidade e o auto-interesse. In: SOUZA, Jessé. *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, s/d. p. 201-211.

\_\_\_\_\_. Interesse bem compreendido e virtude em *A Democracia na América*. In: BIGNOTTO, Newton. *Pensar a República*. Belo Horizonte: Editora UFGM, 2002. p. 71-86.

JASMIN, Marcelo; FERES JR., João. *História dos conceitos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio: Edições Loyola: IUPERJ, 2006.

JAUME, Lucien. *Alexis de Tocqueville: les sources aristocratiques de la liberté*. Paris: Fayard, 2008.

JOHNSON, Douglas. *Guizot: aspects of French history (1787-1874)*. London: Routledge & Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1963.

KELSEN, Hans. Essência e valor da democracia. In : \_\_\_\_\_. *A Democracia*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 23-107.

KINGSTON, Rebecca. Parlement, parlements. In: VOLPILLAC-AUGER, Catherine; LARRERE, Catherine (Org.). *Dictionnaire électronique Montesquieu*. Disponível em: <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/index.php?id=431>.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville and the Two Democracies*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

LANGLOIS, Claude. L'Inqualifiable et l'inévitable. La déchristianisation révolutionnaire. *Archives des sciences sociales des religions*. Paris, n. 66, p. 25-42, 1988.

LEFORT, Claude. Les droits de l'homme et l'État-providence (1984). In: \_\_\_\_\_. *Essais sur le politique: XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*. Paris: Seuil, 1986. p. 33-63.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Editora UNESP, 2004.

MACPHERSON, Crawford B. *Democracia liberal: origens e evolução* Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MANENT, Pierre. *História Intelectual do Liberalismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

MAZA, Sarah. Construire e déconstruire la bourgeoisie: discours politique et imaginaire social au début du XIX<sup>e</sup> siècle. *Revue d'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, n. 24, 21-37, 2007/1.

MAZAURIC, Claude. France révolutionnaire, France révolutionnée, France en Révolution: pour une clarification des rythmes et des concepts. *Annales Historiques de la Révolution Française*, Paris, n. 272, p. 127-150, 1988.

MELLON, Stanley. *The political uses of history: a study of historians in the French Restoration*. Stanford: Stanford University Press, 1958.



MÉLONIO, Françoise. *Tocqueville and the French*. In: WELCH, Cheryl B. (Org.). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 337-358.

\_\_\_\_\_. *Tocqueville et les Français*. Paris: Aubier, 1993.

NIQUE, Christian. *François Guizot: l'école au service du gouvernement des esprits*. Paris: Hachette, 1999.

REY-DEBOVE, Josette; REY, Alain (Dir.). *Le Nouveau Petit Robert*. Paris: Le Robert, 2008.

RICHTER, Melvin. Tocqueville and Guizot on democracy: from a type of society to a political regime. *History of European Ideas*, London, n. 30, p. 61-82, 2004.

ROBERT, Adolphe; BOURLOTON, Edgar; COUGNY, Gaston. *Dictionnaire des Parlementaires Français*. t. 5. Paris: Bourlonton, 1891.

ROLDÁN, Darío. *Charles de Rémusat: certitudes et impasses du libéralisme doctrinaire*. Paris: L'Harmattan, 1999.

ROSANVALLON, Pierre. *La démocratie inachevée: histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris : Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Le Moment Guizot*. Paris: Gallimard, 1985.

SCHLEIFER, James T. *The Making of Tocqueville's Democracy in America*. Indianapolis: Liberty Fund, 2000.

SENEY, Nicolas. *Tocqueville et Guizot: la fondation d'un libéralisme des mœurs*. Saarbrücken: Südwestdeutscher Verlag, 2010.

SKINNER, Quentin. Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas: Revista de historia intelectual*, Quilmes, n. 4, p. 149-191, 2000.

\_\_\_\_\_. *Visions of Politics: regarding method*. New York: Cambridge University Press, 2002.

SOARES, José Miguel Nanni. “*Considérations sur la France*” de Joseph de Maistre: revisão (historiográfica) e tradução. São Paulo: USP, 2009. 289p. Dissertação (Mestrado) – Programa de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SWANN, Julian. *Politics and the Parlement of Paris under Louis XV, 1754-1774*. New York: Cambridge University Press, 1995.

TAYLOR, Alan J. P. *Europe: Grandeur and Decline*. London: Penguin Books, 1967.

THADDEN, Rudolf von. *La centralisation contestée: l’administration napoléonienne, enjeu politique de la Restauration (1814-1830)*. Arles : Actes Sud, 1989.

THEIS, Laurent. *François Guizot*. Paris: Fayard, 2008.

TRIOMPHE, Pierre. *L’Europe de François Guizot*. Toulouse: Privat, 2002.

WARESQUIEL, Emmanuel; YVERT, Benoît. *Histoire de la Restauration (1814-1830)*. Paris: Perrin, 2002.